دراسات في الفلسفة الإسلامية

تأليف

أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

(B. A. Hons. ; M. A.)


مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب

جامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر

مكتبة القاهرة الحديثة

١٦٩ شارع التحرير بالقاهرة


إهـــــداء 2005
أ.د./ محمد عثمان نجاتي
القاهرة

دراسات في الفلسفة الإسلامية

تأليف
أبو الوفا الغنيمي التفتازاني
(B. A. Hons. ; M. A.)
مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب
جامعة القاهرة

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة القاهرة الحديثة
١٦٩ شارع التحرير بالقاهرة

الطبعة الأولى

أكتوبر سنة ١٩٥٧

دار الحمامي للطباعة
شارع الجيش كنيسة الأرمن

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الكتاب

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ، وبعد :

لا يزال اهتمام الباحثين فى مجال الفلسفة الإسلامية فى تزايد مستمر ، إذ أن هناك موضوعات متعددة فى هذا المجال لا تزال فى حاجة إلى مواصلة الدراسة والبحث ، لكشف ما يكتنفها من غموض ، وما يحيط بها من إبهام فتاريخ تلك الفلسفة ، ومدى تأثرها بغيرها من الفلسفات السابقة عليها ، وتأثيرها فى الفلسفات الأخرى اللاحقة بها ، ملىء بالثغرات التى يريد الباحثون أن يملأوها ليتهيأ لهم إعطاء صور مقاربة للواقع لما يعرضون له منها .

لذلك فإن الباحث فى الفلسفة الإسلامية فى حاجة إلى أن يدرس ما هو جديد باستمرار ليساهم فى سد الثغرات التى يشاهدها فى مجالها ، ثم هو فى حاجة إلى أن يكثر من تحقيق النصوص ونشرها ليحصل على مادة جديدة لبحوثه ، وما أكثر ما يزال مجهولا من النصوص ، وما أكثر ما يزال فى بطون المكتبات من مخطوطات ، لو أتيح لها النشر لتغيرت أحكام كثيرة ، ولتبدلت آراء عديدة .

ونحن فى هذا الكتاب نمهد لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ونحاول أن نرسم صوراً عامة لمجالاتها المختلفة ، دون أن نتعدى ذلك كثيراً إلى تفصيلات المسائل التى من شأنها أن تخرجنا عما قصدناه ، فهو بذلك يعطى فكرة عما يديره مفكرو الإسلام فيما بينهم من مسائل وموضوعات واصطلاحات ، وفى الوقت نفسه لم يخل الكتاب عن دراسة مفصلة لبعض المشكلات الهامة ومعالجة بعض الأفكار الفلسفية ، مع بيان تطورها ومدى أصالتها وأهميتها.

وقد قصدنا أساساً إلى دراسة الأفكار الفلسفية الإسلامية فى مختلف العصور دراسة مقارنة ، إذ أن هذه الأفكار يرتبط بعضها بالبعض الآخر ارتباطا وثيقا ، ولا بد من أن نتتبع أدوارها والتعديلات التى طرأت عليها ، وهى أشبه شىء بسلسلة متصلة الحلقات ، كل حلقة منها مرتبطة بغـــيرها ارتباطا وثيقا .

وقد ميزنا فى الفكر الفلسفى فى الإسلام بين ناحيتين : الأولى الفكر الفلسفى فى مجال الشرعيات ، والثانية الفكر الفلسفى فى مجال العقليات ، وهذا الأخير يقتضى معالجة المسائل على نحو خاص ، بصرف النظر عن ارتباط هذه المسائل بالشرعيات أو عدم ارتباطها .

والفكر الفلسفى فى مجال الشرعيات نجده واضحا فى علوم شرعية ثلاثة هى : علم الكلام ، وعلم أصول الفقه ، وعلم التصوف ، وهى علوم نشأت فى الإسلام واستمدت منه أساساً ، وهى ، وإن كانت قد تأثرت بالفلسفة وأنظارها فى مراحل معينة من تطورها إلا أنها ظلت علوما شرعية ، وما نجده فيها من نزعات عقلية ، ونظريات فلسفية ، دال على مدى ابتكار المسلمين وأصالة تفكيرهم .

أما الفكر الفلسفى فى مجال العقليات ، فنجده فيما يعرف بالفلسفة الخالصة التى تتناول موضوعات فلسفية : فمشكلة النفس وخلودها ، والعقل والمعارف ، وصلة الله بالعالم ، وصلة الإنسان بالله ، والبحث فى الجواهر والأعراض وطبائع الموجودات ، ثم البحث فى الخير والشر والسعادة ، كل أولئك مباحث فلسفية عنى بها فلاسفة الإسلام كالكندى الفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وهم حينما يعالجون هذه المسائل يعالجونها « فى ذواتها » لا من حيث أنهم يؤيدون بمعالجتها عقائد الإسلام كما يفعل المتكلمون مثلا . وهذا النوع من الفلسفة الإسلامية هو الذى تأثر فيه أصحابه بالفلسفة اليونانية ، وبأرسطو

على وجه الخصوص ، ومجال الابتكار فيه محدود ، وهو يكاد ينحصر فى محاولة بعض أولئك الفلاسفه التوفيق بين الفلسفه والدين .

ويقتصر كتابنا هذا على الناحيه الأولى من الفكر الإسلامى ، أعنى بذلك ما يتعلق بالعلوم الشرعيه الإسلاميه التى اصطبغت بصبغة فلسفية ، وهى علوم الكلام وأصول الفقه والتصوف .

لهذا اشتمل الكتاب على ثلاثة أقسام :

فالقسم الأول يتناول علم الكلام ، وهو العلم الباحث فى أصول الأحكام الشرعيه الاعتقادية ، وهو علم يتضمن أفكارا لها أصالتها وجدتها ، ويعد إلى حد كبير مناط ابتكار فى الفلسفه الإسلاميه . صحيح أن المسلمين استعانوا فى مجال علم الكلام بالفلسفة اليونانية وبالمنطق ، ولكن استعانتهم بهما على نحو خاص بهم، وفى موضوعات « شرعية » تتعلق بالعقائد .

ولكى نعطى صورة متكاملة لعلم الكلام عرضنا لتعريفه وعوامل نشأته ، ثم بينا موضوعه ومنهجه ، وقارنا بين منهجه ومنهج الفلسفة ، وبين منهجه ومنهج القرآن ، وذكرنا غايته التى يسعى إليها . ثم تحدثنا فى شىء من التفصيل عن الفرق الدينية والكلامية ، وعوامل انقسام المتكلمين إلى فرق عديدة ، ومن الفرق التى تحدثنا عنها الخوارج والشيعة والمعتزلة والأشاعرة ، وبعد هذا كله تحدثنا عن أهم المشكلات الكلامية ، واخترنا لهذا الغرض ثلاثا منها هى : مشكلة الذات والصفات ، ومشكلة الجبر والاختيار ، ومشكلة السمع والعقل ، ونحن نتتبع المشكلة الواحدة منها منذ نشأتها الأولى ، ونمضى معها فى أدوارها ومراحلها المختلفة ، مع الإبانة عن أوجه تأثر المفكرين فيها بعناصر أجنبية إذا وجد هذا التأثر .

والقسم الثانى خاص بعلم أصول الفقه ، وهو العلم الباحث فى أصول الأحكام الشرعية العملية ، وقد أبنا عن نشأته وتطوره وموضوعه وغايته ،

ثم تحدثنا عن صلته بعلمى الكلام والمنطق، من حيث يستمد الأصولى فى مباحثه من علم الكلام ، ومن حيث يستخدم أقيسة المنطق على نحو خاص به فى مجال الشرعيات ، وهذا العلم أيضاً — أعنى علم أصول الفقه — دال على قدرة مفكرى الإسلام على الخلق والابتكار خصوصاً فى مناهج البحث ، وهو علم يعنى بالعمليات وتكييف حياة الإنسان وفق الشريعة ، وبعيد كل البعد عن مبهمات الميتافيزيقا ، وفيه مسائل جديرة بعناية الباحثين ، مثل الألفاظ وأقسامها ، والكلام عن دلالاتها ، وغير ذلك مما يكوّن فلسفة تحليلية خاصة مصطبغة بصبغة إسلامية بحتة .

أما القسم الثالث والأخير فهو خاص بالتصوف الإسلامى ، وهو العلم الباحث فى الأحكام الشرعية ، نظرية كانت أو عملية ، من ناحية آثارها فى قلوب المتعبدين بها ، وهو دال أيضاً على أصالة فكرية لدى المسلمين ، وعلى الأخص فى مجال البحث فى النفس الإنسانية وقواها ، واستخدام منهج الاستبطان ، والعناية بالسلوك الإنسانى والأخلاق العملية ، وهو من هذه الناحية أيضا علم للأخلاق الإسلامية قوامه نزعة روحية تهدف إلى الكمال الأخلاقى . وقد اشتمل هذا القسم على أبحاث فى التصوف من نواحيه السيكولوجية والإبستمولوجية والأخلاقية ، ويشتمل كذلك على أبحاث أخرى متفرقة تتناول موضوعات خاصة فى التصوف ، واصطلاحات هامة فى فلسفته .

وجدير بالذكر أن الصوفية فيما استخدموه من مناهج التأمل، وفيما توصلوا إليه بصدد النفس الإنسانية وأخلاقها ، لم يكونوا — فيما نرى — مجرد نقلة عن فلاسفة اليونان أو غيرهم ، فالتصوف متعلق بالشعور والوجدان ، والنفس الإنسانية واحدة على اختلاف الأجناس والشعوب ، وما تصل إليه نفس بطريق الاستبطان الذاتى قد تصل إليه أخرى، ما دام الطريق واحداً ، وعلى ذلك

فالتشابه بين التصوف الإسلامى وغيره من أنواع التصوف الأجنبية لا يعنى أخذه عنها ، وإنما الأرجح أن يكون التصوف صادراً عن بواطن نفوس صوفية المسلمين ،إذ معرفتهم كما يقولون هم أنفسهم ذوق وعيان ، ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان .

وقد أثبتنا بعد كل قسم المراجع الهامة التى يمكن للباحث المستزيد أن يرجع إليها . والمراجع تنقسم عادة إلى قسمين :

(١) المراجع الخاصة، وهى المراجع التى تتعلق بالموضوع تعلقاً مباشراً .

(٢) المراجع العامة ، وهى التى تتعلق عادة بالموضوع تعلقاً غير مباشر ، ومن شأن المراجع العامة أنها تعين على استجلاء نقاط البحث الغامضة .

ويستطيع القارىء أن يميز بين ما هو خاص وعام من المراجع بالقياس إلى الموضوعات التى يريد أن يمضى فى البحث فيها .

وقد راعينا أن ندعم البحث بإيراد النصوص، وهذا محقق لفوائد ثلاث :

الأولى : أن إيراد النصوص يضفى على البحث صفة الموضوعية التى تتمثل فى أن يعبر الفيلسوف عن آرائه بأسلوبه وطريقته الخاصة .

الثانية : أنه يجعل القارىء أو الباحث معتاداً على الاصطلاحات الفنية التى يستخدمها الفيلسوف ، حتى إذا أراد الرجوع إلى المصادر الأصلية لم يجد مشقة كبيرة فى فهم معانيها .

الثالثة : أنه يعين الباحث المستزيد على الرجوع إلى المصادر الأصلية ، وذلك لإشارتنا فى الهوامش إلى مواضع النصوص باستمرار .

وإذا كان البحث فى مجال العلوم يعتمد على الاستقراء والتجارب المدعمة بالمشاهدة الحسية ، فإن البحث فى مجال الفلسفة الاسلامية ينبغى — إذا أردنا له أن يكون علمياً — أن يقوم على استقراء طويل لنصوص المصادر ،

وإيراد النصوص بألفاظها كلما دعا الأمر تدليلا على النتائج المستخلصة منها ، إذ النص فى البحث الأدبى يحل محل التجربة فى البحث العلمى ، أو هكذا ينبغى أن يكون .

ورجاؤنا أن نكون قد ساهمنا بهذا الجهد الضئيل فى الكشف عن بعض جوانب الفلسفة الإسلاميه، ونرجو أن يكون فيه فائدة لباحث أو عون لمستزيد ، والله هو المستعان وإليه يرجع الأمر كله ؟

١٨ ربيع الأول ١٣٧٧ هـ .	أبو الوفا الغنيمى التفتازانى
١٢ أكتوبر ١٩٥٧ م .	بكلية الآداب بجامعة القاهرة

محتويات الكتاب

صحيفة

صحيفة

القسم الاول

عـــلم الكلام

الفصل الأول : نشأة علم الكلام فى الإسلام
الفصل الثانى : موضــوعه ومنهجه وغايته
الفصل الثالث : فـــرق المتـــكلمين
الفصل الرابع : بعض المشكلات الكلامية

الفصل الأول

نشأة علم الكلام فى الاسلام

ما هو علم الكلام ؟ — عوامل نشأته : الخلاف حول نصوص الدين — الخلاف السياسى وارتباط بالعقائد — إلتقاء الإسلام بحضارات أخرى — حركة الترجمة .

١ — علم الكلام من العلوم الشرعية المصطبغة بصبغة عقلية ، تدور مسائله حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها .

ويعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله : « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة ، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد »[١] .

ويقصد ابن خلدون بالعقائد الإيمانية فى هذا التعريف المسائل الواردة فى حديث النبي حينما سئل عن الإيمان فقال : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره » .

ويعرف الإمام الغزالى مقصوده بقوله : « وإنما مقصود هذا العلم (يقصد الكلام) حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة »[٢] .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة بيروت ١٨٨٦ م ، ص ٤٠٠ .

(٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل للجيلى ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ج ٢ ص ٨ — ٩ .

ويعرفه عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف بقوله : « والكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام »[1].

ولعل علم الكلام سمي بهذا الاسم لأن أشهر مسألة وقع فيها الخلاف هي كلام الله المتلو هل هو حادث أم قديم[2]، ويبدو أن تسمية هـذا العلم بالكلام كانت في عصر المأمون على نحو ما يستفاد من قول الشهرستاني بصدد تسمية هذا العلم وهذا نصه : « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام...فسمي النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان »[3].

ويسمى علم الكلام أيضا بعلم التوحيد تسمية له بأشهر مباحثه ، والتوحيد كما يقول المغفور له الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده : « ... علم يبحث فيه عن

---

(١) أورده المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ، ص ٢٦١ .

(٢) للأستاذ دي بور (De Boer) المستشرق الهولندي رأي بصدد تسمية علم الكلام فهو يقول : « وكانت الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاها على نمط منطقي أو جدلي ، تسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاما » ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ، وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على مقالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولا لها ومقدمات » (تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الدكتور أبي ريده ، القاهرة ١٩٥٤ م ، ص ٧٥) .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، جـ ١ ص ٣٢ — ٣٣ .

وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفى عنه ، وعن الرسل لإثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب لهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم .

« أصل معنى التوحيد اعتقاد أن الله واحد لا شريك له ، وسمى هذا العلم به تسمية له بأهم أجزائه ، وهو إثبات الوحدة لله فى الذات والفعل فى خلق الأكوان ، وأنه وحده مرجع كل كون ، ومنتهى كل قصد ، وهذا المطلب كان الغاية العظمى من بعثة النبى صلى الله عليه وسلم كما تشهد به آيات الكتاب العزيز »[١]

ولقد وجد علم الكلام نتيجة لعوامل مختلفة :

٢ — فمن هذه العوامل الخلاف بين المسلمين حول تفسير بعض نصوص الدين فقد جاء القرآن الكريم بكثير من الآيات لإثبات العقائد الدينية ، ووردت فيه آيات كثيرة للرد على المخالفين للنبى ، وعلى بعض الفرق المنحرفة عن تلك العقائد كالدهرية الذين قالوا « وما يهلكنا إلا الدهر »[٢] ، كما رد القرآن على أولئك الذين أنكروا البعث والنبوة ، وألهوا الكواكب وعبدوا الأوثان . والقرآن يخاطب فى هذا كله العقل البشرى ، كما يحض على النظر والتدبر ، فمن ذلك ما يخاطب به الذين يعتقدون فى ألوهية الكواكب بمثل آية ابراهيم عليه السلام : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين »[٣] ، وما يخاطب به من أنكروا النبوات عامة نحو قوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا ، قل لو كان فى الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا »[٤]، وما يخاطب به من أنكروا البعث نحو قوله تعالى :

(١) الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٣٦١ هـ ، ص ٥ — ٦ .

(٢) سورة الجاثية ، آية ٢٤ . (٣) سورة الأنعام ، آية ٧٦ .

(٤) سورة الإسراء ، آية ٩٤ — ٩٥ .

« يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين »[١] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد فى القرآن آيات يختلف مؤداها ولو ظاهراً ، منها مثلا ما يتعلق بالجبر والاختيار ، فانظر إلى قوله تعالى : « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله »[٢] ، وانظر إلى قوله تعالى أيضا : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »[٣] ، لترى أن ثمة تعارض فى المعنى (ولو ظاهراً) ، فالآية الأولى تربط مشيئة الفرد بمشيئة الله ، ونفهم منها أن الإنسان لا يفعل بمحض إرادته وإنما يفعل بمحض إرادة الله ، والآية الثانية تظهرنا على أن للإنسان مشيئة خاصة ، فهو حر فيما يختار لنفسه بين الكفر والإيمان . وهنا يتساءل البعض كيف يمكن أن يكون الإنسان مختاراً ومجبوراً فى آن واحد ؟ ثم هل الإنسان إرادة يدبر بها ؟ وماصلة هذه الإرادة بإرادة الله ؟ ومامعنى اختيار الإنسان إذا كان له اختيار ؟ وماذا يعنى كون الإنسان مجبوراً إذا كان لا يفعل إلا بفعل الله ؟ كل أولئك أسئلة تعرض لعقل الإنسان إذا ما أمعن النظر فى بعض نصوص القرآن .

على أن السلف كان يسلمون بمثل هذه المسائل وغيرها ويؤمنون بها إيمانا قلبيا ، ولم يجنحوا إلى التعمق والبحث فى أمور الاعتقاد بحثا عقليا ، وذلك خشية الانقسام والفرقة ، وكانوا على منهاج واحد فى أصول العقائد ، وإن كان ثمة خلاف بينهم فهو فى فروع الأحكام الشرعية ، بمعنى أنهم لم يختلفوا فى الذات الإلهية من حيث وحدانيتها وتنزيهها ، وإنما اختلفوا أحيانا فى فروع المسائل الفقهية المتعلقة بالأحكام الشرعية كالميراث مثلا[٤] .

(١) سورة الأنبياء ، آية ١٠٤ . (٢) سورة الكهف ، آية ٢٢ — ٢٣ .
(٣) سورة الكهف آية ٢٩ .
(٤) وهذا يفسر أيضاً لم ظهرت المدارس الفقهية المختلفة فى الإسلام ، وقارن : البغدادي : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ١٩١٠ م ، ص ١٤ .

ثم لم يلبث أن تشكك بعض المسلمين فى العقيدة الإسلامية وأنشأوا مشكلات عدة حول الآيات المتشابهة ، وترتب على ذلك أن وقع التناظر بين المؤمنين والمتشككين ، وحينئذ عرف المدافعون عن العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية بالمتكلمين ، واستمع إلى الغزالى قائلا فى هذا الصدد : « فقد ألقى الله سبحانه وتعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هى الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار . ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها ، فأنشأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة المأثورة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة ، فمنه نشأ الكلام وأهله »[1]

وحول هذا أيضا يقول ابن خلدون فى مقدمته إن أمهات العقائد الإيمانية « أدلتها من الكتاب والسنة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة . إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآى المتشابهة[2] ، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل ، فحدث بذلك علم الكلام »[3].

خضع الإسلام إذن كسائر الأديان لعوامل التطور ، فقد كان أول الأمر مقبولا بطريق الفطرة السليمة ، ثم بمرور الزمن نظر معتنقوه إلى عقائده نظرة

---

(١) المنقذ من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل ، جـ ٢ ص ٩ .

(٢) أشار القرآن الكريم إلى هذه الآيات المتشابهة فى آية : « هو الذى أنزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم ، يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (سورة آل عمران ، آية ٧) .

(٣) المقدمة ، ص ٤٠٤ — ٤٠٥ .

فاحصة مدققة ، فنشأ النظر العقلى فى الإسلام ، وخاض الباحثون فى مسائل عدة كالذات والصفات والقدرة والاختيار والسمع والبصر وغيرها ، فأدى ذلك إلى تعدد الآراء وتعارضها ، بل وترتب عليه انقسام المتكلمين أنفسهم إلى فرق متعددة .

٣ — على أن الخلاف حول نصوص الدين لم يكن وحده سببا فى نشأة علم الكلام فى الإسلام ، إذ أن النزاع السياسى فى صدر الإسلام كان ذا أثر لا يقل خطورة عن أثر الخلاف حول النصوص .

إن أول مسألة سياسية ذات خطر نشأ حولها الخلاف هى مسألة الخلافة ، فإن النبي لم يقرر نظاما ثابتا لاختيار الخليفة ، ولما مات صلى الله عليه وسلم اختلف المهاجرون والأنصار فيمن يخلفه[1]. ومن الخلافات الأخرى[2] الحادثة فى صدر الإسلام الخلاف على تخصيص أبى بكر لعمر بالخلافة وقت وفاته ، ثم بيعة عثمان ، ثم قتله ، ثم الخلاف المشهور بين على ومعاويه ، ففريق يرى عليا أحق وأجدر بالخلافة وآخر يرى معاوية أحق وأجدر بها . ويرى الشهرستانى أن هذه الاختلافات الحادثة على نوعين[3] : الاختلاف فى الإمامة من جهة ، ثم الاختلاف فى الأصول من جهة أخرى، والاختلاف فى الإمامة على وجهين : أحدهما أن الإمامة تثبت بالنص والتعيين ، والآخر بالاتفاق والاختيار : فمن قال بالرأى الأول قال إن عليا أحق الناس بالخلافة ومن بعده ذريته ، فمنهم من يقول بإمامة محمد بن الحنفية ويعرفون بالكيسانية ، ومنهم من قال بإمامة زيد وهم الزيدية (... الخ فرق الشيعة المختلفة) . ومن قال بالرأى الثانى قال بحق معاوية وذريته ثم مروان وأولاده . والخوارج

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، القاهرة ١٣١٧ هـ ، ص ٢١ وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٧ وما بعدها .

يرون غير هذا وذاك ، ويذهبون إلى أن الخليفة يجب أن يكون منهم ، ويعمل وفق إرادتهم وإلا خالفوه .

وهذا الخلاف المشار إليه سياسى محض ، إلا أنه اتخذ صبغة دينية ، فصار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، وظهر فى عهد الأمويين من هذه الفرق الشيعة والأمويون والخوارج والمرجئة وغيرها على نحو ما تظهرنا عليه كتب المتكلمين وفرقهم .

ولقد كانت الأحداث السياسية ذات أثر بعيد فى إبعاد المسلمين عن الطريق السوى وفتح باب التعدى حدود الدين . وأصبح الأمر شبيها بالفوضى ، إذ بدأ بقتل عثمان بدون حكم شرعى ، ثم تلاعبت بعد ذلك الشهوات بالعقول ، ونقض بعض المبايعين لعلى عهدهم ، فكانت الحروب بين المسلمين وانتهى بها الأمر إلى ثبات السلطان للأمويين ، غير أن بناء هذه الأمة كان قد تصدع وسرعان ما فرقت أبناءها المذاهب المتباينة ، واستمر التشاحن بين هذه المذاهب دهراً طويلا ، وتبع ذلك خلاف كبير فى العقائد كمسائل الكفر والإيمان ، فكان يقال مثلا : هل من يتبع عليا مؤمن أم كافر !!

وجدير بالذكر أن أهل الفرق السياسية كانوا يعتمدون على شعراء وعلماء مهرة لاستمالة الناس إليهم ، وقد لفق كثير من علماء هذه الفرق الأحاديث ليدعموا بها معتقداتهم ، فصار الأمر متعلقا بالدين ومسائله الاعتقادية تعلقا كبيراً .

٤ — وهناك عامل من العوامل التى ساعدت على نشأة علم الكلام فى الإسلام يمكن أن يضاف إلى سابقيه ، ذلك أن المسلمين حينما فتحوا الأمصار المختلفة وقوى أمر دينهم ، اعتنق كثير من أهل هذه الأمصار الدين الإسلامى ، وكانوا قبل إسلامهم من حضارات وديانات مختلفة ، وقد اعتمد الخلفاء العباسيون حينا على قوم من هؤلاء فجعلوا منهم وزراء ومستشارين ، وكان من بينهم يهود

ونصارى ومانوية وزرادشتية وصابئة وبراهمة وغير ذلك من أهل الملل الأخرى ، فلما أسلموا أخذوا يبثون أفكارهم القديمة إما لأنهم أرادوا كيداً للإسلام أو لأنهم شبوا منذ حداثتهم على تعاليم دينهم الأول فلم يستطيعوا التغلب على أثره فى نفوسهم ، وكان من نتائج ذلك ظهور الألحاد والشبه نتيجة امتزاج عقائدهم القديمة بالإسلام ومعتقداته .

أما من لم يعتنق الإسلام من أرباب الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية فقد نازعوا الإسلام وجادلوا أصحابه جدالا شديداً لأنه يعارض كثيراً من معتقداتهم ، وكان لابد من أن يتخصص المسلمون فى فنون الدفاع عن عقائدهم بأدلة فلسفية ليواجهوا أولئك الخصوم[1] ، ومن هنا اشتدت الحاجة إلى علم الكلام .

٥ — وثمة عامل آخر كان ذا أثر بعيد فى ازدهار علم الكلام وتطوره ، وأعنى به نشاط حركة الترجمة فى العصر العباسى ، وقد أدى هذا النشاط إلى التوسع فى المباحث العقلية ، فقد ترجم المترجمون فيما ترجموا كتبا فى الفلسفة والمنطق ، وعرف المسلمون تراث اليونان ونقلوا عنه ، ويبدو أنه حدث صدام بين الإسلام وبين هذا التراث الجديد ، فتزعزعت العقائد الإسلامية ،

---

(١) اتفق اليهود مع المسلمين فى الإقرار بالتوحيد ، ثم بالنبوة ، وبآيات الأنبياء عليهم السلام ، وبنزول الكتب من عند الله ، إلا أنهم خالفوا المسلمين فى بعض الأنبياء عليهم السلام دون بعض ، بمعنى أنهم لا يعترفون بنبوة محمد ولا بنبوة عيسى (ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ ج ١ ص ٩٨) . أما النصارى فأشهر المسائل المتنازع فيها بينهم وبين المسلمين خمسة : التحريف والنسخ والتثليث وحقية القرآن ونبوة سيدنا محمد (أنظر : الشيخ رحمة الله بن خليل الرحمن الهندى : إظهار الحق ، المطبعة الخيرية ١٣٠٩ هـ ، ص ٣ ، والكتاب كله فى الرد على المسيحية وعقائدها) .

وقام رجال الدين للدفاع عنها ، واستعانوا فى دفاعهم بنفس حجج الفلاسفة وبراهينهم .

ويمكننا القول بعدما سبق بأن علم الكلام الإسلامى لم ينشأ نتيجة سبب بعينه ، وإنما هو نتاج أسباب متضامنة وعوامل متضافرة ظهرت فى البيئة الإسلامية واقتضت وجوده على الصورة التى نراه عليها فى تاريخ الفكر الإسلامى .

ولكن ما هو موضوع علم الكلام ما دام قد صار علما شرعيا مصطبغا بصبغة عقلية ، وما هو المنهج الذى يصطنعه أصحابه ؟ وما الفرق بينه وبين منهج الفلاسفة ، ثم ما هى الغاية التى يهدف إليها على وجه التحديد ؟

كل أولئك أسئلة تعرض للباحث ، وسنحاول الاجابة عليها فى الفصل التالى .

الفصل الثانى

موضوع علم الكلام ومنهجه وغايته

موضوع علم الكلام — استناد علم الكلام إلى النقل والعقل معا — منهج الكلام ومنهج القرآن — تأثر منهج المتكلمين بمنهج الفلاسفة — غاية علم الكلام .

يتميز كل علم من العلوم بموضوعه ومنهجه وغايته .

١ — ولعلم الكلام ، كعلم من العلوم الشرعية ، موضوعه الخاص به ، والذى يتميز به عن سائر هذه العلوم .

فموضوع علم الكلام — كما يظهرنا عليه ابن خلدون[1] — هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فتزول عنها الشبه .

والعقائد الإيمانية هى مسائل الدين المتعلقة بالإيمان ، كالإيمان بوجود الله ووحدانيته ، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والإيمان بالقدر ، على نحو ماورد فى القرآن والسنة ، وموضوع علم الكلام هو هذه المسائل وما يتفرع عنها وما يتعلق بها .

ويبين الشهرستانى إختلاف موضوع علم الكلام عن موضوع علم الفقه فيقول : « قال بعض المتكلمين : الأصول معرفة البارى تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم ، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٠٧ .

المتخاصمين فهى من الأصول . ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسما إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد كان أصوليا ومن تكلم فى الطاعة والشريعة كان فروعيا ، والأصول هى موضوع علم الكلام ، والفروع هى موضوع علم الفقه »[١] .

ولقد خاض المتكلمون فى البحث عن ذات الله وصفاته ، وأحوال الممكنات ، والوحى والنبوة والمعاد وما يتعلق به من جنة ونار وثواب وعقاب . وبحثوا كذلك فى الإرادة الإنسانية والفعل الإنسانى وما يتعلق به من جبر أو اختيار وحسن أو قبح ، وبحثوا كذلك فى التوبة والوعد والوعيد ، وبحثوا فى غير هذا وذاك من المسائل الميتافيزيقية التى تدخل فى نطاق البحث بين الله والعالم من جهة وبين الله والإنسان من جهة أخرى .

وقد اختلف المتكلمون بصدد موضوع الكلام : فهل الكلام يشمل مسائل الاعتقاد بغية إثباتها ، أم أنه يشمل أيضا الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات ، فيدخل فى نطاق موضوعه الفلسفة والمنطق وما يصطنعه الفلاسفة والمناطقة من فنون البحث العقلى والدليل المنطقى ؟

يذهب صاحب المواقف[٢] إلى أن موضوع الكلام هو العقائد وجميع ما تتوقف عليه هذه العقائد من المبادىء القريبة أو البعيدة كمسائل المنطق ومباحث الحال والوجود وغير ذلك .

ولكن ذهب كثير من علماء الإسلام إلى أن موضوعه ذات الله تعالى وصفاته والممكنات من حيث الاستناد إليه تعالى[٣] فحسب .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥١ .

(٢) أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد الهروى : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ١٣٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .

ومبادىء المنطق — فيما يقول أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد الهروى[١] — ليست مخالفة للشرع أو للعقل ، لكنها مما استخرجه الفلاسفة أولا ودونوه فى علومهم التى بعض مسائلها لا يطابق الشرع ، ثم تبعهم المتكلمون ، ودعوى أن المتكلمين استخرجوها من عند أنفسهم بلا أخذ عن الفلاسفة مكابرة .

ويحدد الغزالى صلة علم الكلام بالفلسفة فيقول فى رسالته اللدنية :[٢] « علم الكلام ينظر فى ذات الله وصفاته وأحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والأئمة بعدهم والموت والحياة والقيامة والبعث والحساب ورؤية الله ، وأهل هذا العلم متمسكون أولا بالأخبار والآيات ، ثم بالدلائل العقلية ، وأخذوا مقدمات القياس ولواحقها من أصحاب المنطق الفلسفى ، وعلم اللغة سبيل إلى علم التفسير والحديث وهما دليلان إلى علم التوحيد ، إلا أن المتأخرين لما رأوا أنه نقلت الفلسفة إلى العربية ، فحاولوا الرد عليهم (يقصد على الفلاسفة) خلطوا بالعقائد مسائلها » .

وكلام المتقدمين من أهل الكلام كان مجرد العقائد الدينية دون سواها ، ومما يؤيد ذلك أن كتب الكلام من كتب الأئمة الحنفية مقتصرة على الاعتقاديات بلا خلط لمسائل المنطق وغيرها[٣] .

ويرى كثير من المتكلمين أنفسهم أن إثبات مسائل الكلام محتاج إلى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود ، ولا يحصل هذا إلا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها ، فعلم الكلام محتاج إلى المنطق وليس يعنى هذا أن المنطق جزء الكلام ، بل المنطق علم على حدة ، والمشهور بين المتكلمين أن يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة ولذا فهو « خادم العلوم »[٤] .

(١) الدر النضيد ، ص ١٣٦ .

(٢) أورده الهروى فى الدر النضيد ، ص ١٣٦ ، وقارن أيضا مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٣٢ .

(٣) الدر النضيد ، ص ١٣٦ . (٤) نفس المرجع ، ص ١٣٧ .

واختلاط علم الكلام بمباحث الفلسفة واستعانته بالمنطق كان على عهد المأمون ، فقد طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطوا مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردوا لأنفسهم علما يسمى بعلم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلم فيها المتكلمون وتقاتلوا عليها هى مسألة الكلام ، فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان[1] .

ومما سبق يتبين أن علم الكلام يبحث فى مسائل الاعتقاد وأصولها ، وهو وإن كان نتاجا للعقلية الإسلامية إلا أنه تطور ، شأنه شأن غيره من العلوم ، فامتزج بعناصر فلسفية ، وهو على الرغم من استعانته بالفلسفة ومباحثها وبالمنطق وبراهينه ظل ، من حيث موضوعه ومسائله ، علما إسلاميا يستمد من نصوص الدين ويستند إلى النقل أكثر من استناده إلى العقل ، وهذا يقودنا إلى الكلام عن منهج المتكلمين ومدى اختلافه عن منهج الفلاسفة :

٢ — لا يستند علم الكلام إلى النقل وحده ، ولا يستند إلى العقل وحده ، وإنما هو يستند إلى النقل والعقل معا .

ونحن نرى أن العقائد الإيمانية المراد إثباتها بالأدلة العقلية والمراد دفع الشبهات عنها ثابتة ثبوتا يقينيا بالشرع ، وعلى العقل الإنسانى أن يتفهمها ويلتمس لها البراهين التى تؤيدها ، وإن كان يرى آخرون أن ليس ثمة مايدعو إلى إثبات هذه العقائد بالبراهين العقلية لأن فى هذا نوع من التعمل أو التكلف ما دامت النصوص الدينية قد قررت هذه العقائد نفسها وأصبح الإيمان بها واجبا على المسلم وجوبا شرعيا .

وليس علم الكلام من العلوم العقلية الصرفة ، ولا يمكن أن يعد أصحابه

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ص ٣٢ — ٣٣ .

فلاسفة خلص وذلك مهما قيل عن تعمقهم فى النظر العقلى واستخدامهم للبرهان المنطقى :

ذلك أن الفيلسوف العقلى يدرس موضوعه دراسة موضوعية خالصة ، ثم هو عادة يبدأ بالشك فى المسائل التى يريد بحثها ، وبعد بحثه يخرج برأى يؤمن به ويبرهن على صحته وليس فى موقفه أدنى تحيز لفكرة سابقة ، أو هكذا ينبغى أن يكون . أما المتكلم فإنه لا يدرس موضوعه دراسة موضوعية بالمعنى الصحيح لأنه يبدأ من مسلمات ، ويدرس موضوعاته فى ضوء ما يقرره الدين من عقائد ، وموقفه من هذه العقائد موقف المدافع عنها ، وهذا يعنى بعبارات أخرى أنه يؤمن بصحة القضايا التى يدافع عنها أولا ثم يُعمل عقله فيها ويبحثها ويدعمها بإيراد الحجج والبراهين ثانيا .

فنهج الكلام إذاً يعتمد على النصوص الدينية وما يستفاد منها أساسا ، وعلى الاستدلال العقلى كوسيلة .

وقد فطن ابن خلدون إلى الفرق المنهجى بين الكلام والفلسفة فيقول ما نصه : « وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة ، وكتبه محشوة بها ، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد ، والتبس ذلك على الناس ، وهو غير صواب : لأن مسائل علم الكلام إنما هى عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه ، بمعنى أنها لا تثبت إلا به ، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره . وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها — فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة — بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية ، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها ، وكثير ما بين المقامين »(١) .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٣٢ — ٤٣٣ .

(٣) وجدير بالذكر أن تطور علم الكلام قد أظهرنا على خلاف فى المنهج بينه وبين القرآن :

فالقرآن الكريم لا يعتمد على العقل فى تثبيت العقائد فى قلوب المؤمنين قدر اعتماده على العاطفة والوجدان .

حقا أن القرآن الكريم يدعو فى أحيان كثيرة إلى التدبر والنظر فى الكون وما فيه من آيات دالة على قدرة المبدع تعالى ، نحو قوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيهـا من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون[١] » ، وقوله تعالى : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم أفلا تبصرون ؟ ![٢] » ، وقوله تعالى : «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ؟ ! »[٣] ، وغير ذلك من الآيات ، ولكن القرآن كان فى دعوته هذه يخاطب القلوب أكثر مما يخاطب العقول ، وعباراته فى جملتها بعيده عن الاصطلاحات والمدلولات الفلسفية التى أنشأها الفلاسفة وأخذها عنهم المتكلمون فيما بعد .

(٤) وحينما تسربت الثقافات المختلفة والأفكار الفلسفية إلى عقول المسلمين ، وأمعن المسلمون فى النظر فى الآيات استخدموا منهج التأويل وتفننوا

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٦٢ .

(٢) سورة الذرايات ، آية ٢٠ — ٢١ .

(٣) سورة فصلت ، آية ٥٣ .

فى الجدل . ثم عمد المتأخرون من المتكلمين إلى البحث فى مسائل هى أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد ، فخاضوا فى البحث فى الجواهر والأعراض وأحكامها وطبائع الموجودات وغير ذلك من المسائل الفلسفية التى قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد ، وقد لا يكون للبعض الآخر منها أدنى صلة بالعقائد الإسلامية .

وهكذا تأثر المتكلمون بمنهج الفلاسفة وطريقتهم فى البحث ، وقد نبه كثير من المستشرقين ومؤرخى العقائد إلى هذا التأثر ، ومن هؤلاء من جعل علم الكلام مناط ابتكار فى الفكر الإسلامى ، وأن وجوده دليل على أصالة فكرية لدى المسلمين .

وليس أدل على أن المتكلمين قد اعتمدوا على العقل اعتمادا قويا من أن المعتزلة ارتفعوا بالعقل إلى منزلة تقارب النصوص المنزلة ، فحكموا العقل فى مباحثهم بالإجمال كمعرفة الله وصفاته وأفعاله والحسن والقبح فى الأفعال ، وظهر منهم الاستقلال فى الرأى فى كثير من المسائل ، ولذلك يسميهم بعض المستشرقين بأصحاب المذهب العقلى أو المفكرين الأحرار .

واصطناع المتكلمين ، وخاصة المعتزلة ، فى منهجهم للعقل وأنظاره جعل رينان — الذى ينكر فى وجود فلسفة إسلامية بالمعنى الصحيح — يعترف بأن علم الكلام مظهر للتفكير الفلسفى ، فنجده يقول فى كتابه « ابن رشد والرشدية » : « أما الحركة الفلسفية الحقيقية فى الإسلام فينبغى أن تلتمس عند فرق المتكلمين . . وفى علم الكلام بنوع خاص »[1]

---

(1) E. Renan : Averroès et L' Averroisme Paris 1860, P. 89, Voir aussi P. 101.

(٥) بقى أن نحدد غاية علم الكلام :

غاية علم الكلام إقرار العقائد الإيمانية بطريق العقل إلى جانب إقرار المؤمنين القلبي بها ، والدفاع عن هذه العقائد بإزالة الشبهات المختلفة التى يمكن أن تلحق بها ، أو يلحقها بها خصوم هذه العقائد . ويعد بهذا الإعتبار « رئيس العلوم الشرعية »[١] وغايته « الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين »[٢]

---

(١) الدر النضيد ، ص ١٣٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٥ .

الفصل الثالث

فرق المتكلمين

قانون تعدد الفرق الاسلامية ــ الخوارج ــ الشيعة وأهم فرقها : السبئية ــ الإمامية ــ الإثنى عشرية ــ الإسماعيلية ــ الزيدية ــ المعتزلة وتعاليمهم ــ الأشاعرة وتعاليمهم .

(١) على الرغم من توحد غاية المتكلمين وهى الدفاع عن العقائد الإسلامية وإقرازها ، إلا أن المتكلمين لم تجمعهم فرقة واحدة ، بل تعددت آراؤهم واختلفوا حول مسائل العقائد خلافا كبيرا .

وكانت معظم خلافات المتكلمين حول صفات الله تعالى ، والجبر والاختيار والوعيد ، والسمع والعقل ، والرسالة والأمانة والحسن والقبح فى الأفعال ، والإمامة .

وحاول الشهرستانى أن يضع قانونا يبنى عليه تعدد الفرق الإسلامية فيقول :

« إعلم أن لأصحاب المقالات طرقا فى تعديد الفرق الاسلامية ، لا على قانون مستند إلى نص ، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود ، فما وجدت مصنفين منهم على منهاج واحد فى تعديد الفرق .

« ومن المعلوم الذى لامراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما فى مسألة ما عد صاحب مقالة ، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد ، ويكون من انفرد بمسألة فى أحكام الجواهر مثلا معدودا فى عداد أصحاب المقالات .

« فلا بد إذا من ضابط فى مسائل هى أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة ، ويعد صاحبه صاحب مقالة ، وما وجدت لأحد

من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط ، إلا أنهم استرسلوا فى إيراد مذاهب الامة كيف اتفق ، وعلى الوجه الذى وجد ، لاعلى قانون مستقر وأصل مستمر .

« فاجتهدت على ما تيسر من التقدير ، وتقدر من التيسير ، حتى حصرتها فى أربع قواعد هى الأصول الكبار :

القاعدة الأولى : الصفات ، والتوحيد فيها ، وهى تشتمل على مسائل الصفات الأزلية ، إثباتاً عند جماعة ونفياً عند جماعة ، وبيان صفات الذات ، وصفات الفعل ، وما يجب لله تعالى ، وما يجوز عليه ، وما يستحيل ، وفيها الخلاف بين الأشعرية والكرامية والمجسمة والمعتزلة .

« القاعدة الثانية : القدر والعدل ، وهى تشتمل على مسائل القضاء والقدر والجبر والكسب فى إرادة الخير والشر ، والمقدور والمعلوم ، إثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة ، وفيها الخلاف بين القدرية والنجارية والجبرية والأشعرية والكرامية .

« القاعدة الثالثة : الوعد والوعيد ، والأسماء والأحكام ، وهى تشتمل على مسائل الإيمان ، والتوبة ، والوعيد ، والإرجاء ، والتكفير والتضليل ، إثباتاً على وجه عند جماعة ، ونفيا عند جماعة ، وفيها الخلاف بين المرجئة والوعيدية والمعتزلة والأشعرية والكرامية .

« القاعدة الرابعة : السمع والعقل ، والرسالة والأمانة ، وهى تشتمل على مسائل التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح ، واللطف ، والعصمة فى النبوة ، وشرائط الإمامة ، نصاً عند جماعة ، وإجماعاً عند جماعه ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية إثباتها على من قال بالإجماع ، والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية .

« فإذا وجدنا انفراد واحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهباً وجماعته فرقة ، وإن وجدنا واحداً انفرد بمسألة فلا نجعل

مقالته مذهباً وجماعته فرقة ، بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته ، ورددنا باقى مقالته إلى الفروع التى لا تعد مذهباً مفرداً ، فلا تذهب المقالات إلى غير النهاية .

« وإذا تعينت المسائل التى هى قواعد الخلاف ، تبينت أقسام الفرق ، وانحصرت كبارها فى أربع بعد أن تداخل بعضها فى بعض .

« كبار الفرق الإسلامية أربع : القدرية ، الصفاتية ، الخوارج ، الشيعة .

« ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة[1] »

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ٥ — ٩ . ويلاحظ أن الشهرستانى فى قوله : « ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة » مستند إلى ما روى عن النبى من افتراق أمته بعد وفاته إلى هذا العدد ، وقد أورد البغدادى ما نصه : « أخبرنا أبو سهل بشر بن أحمد بن بشار الاسفراينى قال : أخبرنا عبد الله بن ناجية قال : حدثنا وهب بن بقية عن خالد بن عبد الله ، عن محمد بن عمر عن أبى سلمة ، عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة » ، أنظر الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨ هـ = ١٩١٠ م ، ص ٤ ، وما بعدها ، ويروى هذا الحديث بروايات مختلفة ، وهو مشهور عند كتاب الفرق والمتكلمين .

وعند البغدادى أن « أمة الإسلام تجمع المقرين بحدوث العالم ، وتوحيد صانعه ، وقدمه ، وصفاته ، وعدله ، وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ورسالته إلى الكافة ، وبتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ، وأن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة إليها ، فكل من أمر بذلك كله ، ولم يشبه ببدعة تؤدى إلى الكفر فهو السنى الموحد » . الفرق بين الفرق ، ص ١٠ .

تبين إذاً كيف انقسم المتكلمون إلى فرق مختلفة ، وصار لكل فرقة آراؤها الخاصة فى المسائل الاعتقادية .

وسنحاول فى هذا الفصل أن نعرض لأهم فرق المتكلمين ، وتاريخ عقائدها متجنبين قدر استطاعتنا التفاصيل التى قد تخرجنا عما قصدناه فى هذا الكتاب من رسم صورة تخطيطية عامة للحركة الكلامية فى الإسلام .

(٢) الخوارج :

سلفت الإشارة إلى أن من عوامل نشأة علم الكلام ما وقع من نزاع سياسى فى صدر الإسلام حول اختيار الخليفة بعد وفاة النبى ، وأن هذا النزاع وإن كان سياسياً محضاً إلا أنه تطور واتخذ صبغة دينية فصار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها [1] .

ولن نحاول أن نفصل هنا الكلام عن الفرق من الناحيتين التاريخية والسياسية [2] فذلك خارج عن نطاق بحثنا ، وإنما سنكتفى — كدارسين لفلسفة العقائد — أن نبرز الناحية المذهبية لكل فرقة من الفرق على قدر استطاعتنا ، وذلك مع إشارة موجزة إلى تاريخ كل فرقة .

فمن أشهر الفرق التى ظهرت فى صدر الإسلام فرقة الخوارج : والخوارج هم قوم خرجوا على الإمام على بن أبى طالب ممن كانوا معه فى حرب صفين بينه وبين معاوية ، ولندع الشهرستانى يظهرنا على ما وقع من خلاف أدى إلى ظهور الخوارج قائلا : « إعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه جماعة ممن كان معه فى حرب صفين

---

(١) أنظر ص ٨ — ٩ من هذا الكتاب .

(١) يحسن الرجوع فى تاريخ الفرق إلى : أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م ، ص ٣٠٢ وما بعدها .

وأشدهم خروجاً عليه ومروقاً من الدين الأشعث بن قيس ومسعود بن فدكى التيمى وزيد بن حصين الطائى حين قالوا : القوم يدعوننا إلى كتاب الله ، وأنت تدعونا إلى السيف ؟ حتى قال (يقصد على رضى الله عنه) : أنا أعلم بما فى كتاب الله ، انفروا إلى بقية الأحزاب ، انفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله ! قالوا : لترجعن الأشتر عن قتال المسلمين ، وإلا لنفعلن بك كما فعلنا بعثمان ، فاضطر (على) إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجميع وولوا مدبرين ، وما بقى منهم إلا شرذمة قليلة فيهم حشاشة قوة ؛ فامتثل الأشتر أمره ، وكان من أمر الحكمين أن الخوارج حملوه على التحكيم أولا ، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس فما رضى الخوارج بذلك ، وقالوا : هو منك ، فحملوه على بعث أبى موسى الأشعرى على أن يحكما بكتاب الله ، فجرى الأمر على خلاف ما رضى به ، فلما لم يرض بذلك خرجت الخوارج عليه وقالوا : لم حكمت الرجال ؟ لا حكم إلا لله[1] .

ويقال إن الخوارج خرجوا على على حينما رأوه يقبل تحكيم كتاب الله ، وكانوا يرون أنه لا ينبغى لعلى أن يخدع فى أمر التحكيم فيقبله ما دام يؤمن بأنه لا يحارب معاوية إلا من أجل الحق ، وحاولوا أن يحملوا علياً على الرجوع عما اتفق عليه مع معاوية ، ولكن علياً لم يرجع عن شروطه ، ولم يقر على نفسه بالخطأ أو الكفر ، فكان أن ناوءه أولئك الخوارج زمناً ، ووقعت بينه وبينهم حرب النهروان وهزمهم ، فاشتدت خصومتهم له ودبروا مؤامرة قتله[2] .

وقد افترق الخوارج فيما بعد إلى عشرين فرقة[3] ، واستمرت الحروب بينهم وبين الأمويين زمناً ، وظلت بقاياهم إلى العصر العباسى .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) قارن فى تفصيل هذا : فجر الإسلام لأحمد أمين ، ص ٣٠٦ وما بعدها .

(٣) أنظر فى هذا : الفرق بين الفرق للبغدادى ، ص ٥٤ وما بعدها .

وعلى الرغم من افتراقهم إلى عشرين فرقة فإنه تجمعهم عقائد مشتركة :

يقول الشهرستانى « وكبار فرق الخوارج ستة : الأزارقة والنجدات والصفرية والعجاردة والإباضية والثعالبة ، والباقون فروعهم ، ويجمعهم القول بالتبرى عن عثمان وعلى، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكبائر ، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً[1] » .

وقال الكعبى فى مقالاته : « إن الذى يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها إكفار على وعثمان ، والحكمين ، وأصحاب الجمل ، وكل من رضى بتحكيم الحكمين ، والإكفار بارتكاب الذنوب ، ووجوب الخروج على الإمام الجائر[2] » .

فالخوارج إذاً قد بحثوا فى مسألة الخلافة وهى أهم مسألة عندهم ، وهم يرون أن عثمان وعليا وإن صحت خلافتهما إلا أن كلا منهما قد وقع منه ما أدى إلى تكفيره ، فعثمان لم يسر على نهج أبى بكر وعمر ، وعلى أخطأ فى قبوله التحكيم ، بل إنه كفر حينما قبل هذا التحكيم[3] .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) أورده البغدادى فى الفرق بين الفرق ، ص ٥٥ .

(٣) جدير بالذكر أن الشهرستانى يكرر ويؤكد فى الملل والنحل أن الخوارج هم أنفسهم الذين دفعوا عليا إلى قبول التحكيم ، فيقول : « والبدعة الثانية (يقصد من بدع الخوارج) أنهم قالوا : أخطأ على فى التحكيم إذ حكم الرجال ، لا حكم إلا لله تعالى ، وقد كذبوا على على عليه السلام من وجهين : أحدهما فى التحكيم أنه حكم الرجال وليس ذلك صدقاً لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم ، والثانى أن تحكيم الرجال جائز ، فان القوم هم الحاكمون فى هذه المسألة ، ولذا قال عليه السلام : كلمة حق أريد بها باطل ، وتخطوا عن التخطئة إلى التكفير ولعنوا عليا عليه السلام » الملل والنحل ، حـ ١ ، ص ١٥٨ .

. أما طلحة والزبير وعائشة ، وهم أصحاب الجمل ، فيحكم الخوارج أيضاً بكفرهم ، ويضاف إليهم فى الكفر أبو موسى الأشعرى وعمرو بن العاص ، وهما طرفا التحكيم فى وقعة صفين .

وللخوارج فيما يذكر الشهرستانى — رأى ابتدعوه فى صدد الإمامة [1] فهم جوزوا أن تكون فى غير قريش وكل من ينصبونه برأيهم ، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان إماما ، ومن خرج عليه يجب القتال معه ، وإن غير السيرة وعدل عن الحق وجب عزله أو قتله ، وقالوا أنه يجوز أن يكون هذا الإمام أيضا عبداً أو حراً أو نبطيا .

وعلى الرغم من أن الخوارج كانوا فى أول أمرهم فرقة سياسية ، إلا أننا نراهم — كما يقول الأستاذ أحمد أمين — قد مزجوا تعاليمهم السياسية بأبحاث لاهوتية ، وذلك فى عهد عبد الملك بن مروان . وأكبر من كان له أثر فى ذلك الأزارقة وهم اتباع نافع بن الأزرق ، وأهم ماقرره الخوارج فى ذلك أن العمل بأوامر الدين — من صلاة وصيام وصدق وعدل — جزء من الإيمان وليس الإيمان الإعتقاد وحده ، فمن اعتقد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر فهو كافر [2] .

(٣) الشيعة :

والآن بعد أن تحدثنا عن الخوارج ، ننتقل إلى الحديث عن الشيعة : الشيعة اسم يطلق على من شايع علياً بن أبى طالب وقال بإمامته وذريته من بعده ، وهم على العكس من الخوارج يرون لعلى منزلة وفضلا لا يدانيه فيهما أحد من

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ١٥٧ — ١٥٨

(٢) فجر الإسلام ، ص ٣١٠ ، وقارن أيضا : الملل والنحل ، حـ ١ ، ص ١٦١ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ، ص ٦٢ وما بعدها عند الكلام عن الأزارقة ، ويتبين منه أن الأزارقة قد خاضوا فى مباحث الكفر والإيمان خوضاً كبيراً .

أصحاب النبي ، ويتفقون مع الخوارج فى عدائهم للأمويين وإعتبارهم مغتصبين للسلطان .

يقول الشهرستانى : « الشيعة هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص،وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصاية ، إماجلياً أو خفياً ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده »[١].

ويجمع الشيعة أيضاً رأى فى الإمامة مؤداه أن ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينصب الإمام بنصبهم ، بل هى قضية أصولية ، والإمام ركن الدين ، ولا يجوز للرسول عليه السلام إغفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله . ويجمع الشيعة أيضاً القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر ، والقول بالتولى والتبرى قولا وفعلا وعقداً ، إلا فى حال التقية[٢].

واختلف الشيعة عن سائر الفرق بقولهم بالنص على إمامة على ، والاعتقاد المطلق بأن على هو صاحب الحق فى خلافة النبي عليه الصلاة والسلام ، وهم يؤيدون مذهبهم هذا بأحاديث كثيرة .

والإمام فى رأى الشيعة عامة معصوم ، والإمام عندهم ينص على من يخلفه ويظل الأمر كذلك ، ولابد من قائم بالحق إلى يوم الدين .

ولقد لقى أهل البيت وشيعتهم اضطهاداً كبيراً فى العصر الأموى ، ولعل هذا الاضطهاد نفسه كان سبباً فى عطف كثيرين على أهل البيت وانتشار حركة التشيع لهم ، وعلى سرية الحركة الشيعية نتيجة الخوف من بطش الحاكمين الذين تتبعوا أهل البيت وشيعتهم ، وحاربوهم حرباً ظالمة لا هوادة فيها .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ١٩٥ .

(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٩٥ .

وكان عبد الله بن سبأ ، على عهد عثمان ، أول من ذهب إلى الغلو فى على . وتحدثنا كتب المتكلمين وفرقهم[1] ، أن عبد الله بن سبأ قد قال لعلى عليه السلام : أنت أنت يعنى أنت الإله ، فنفاه إلى المداين ، وقيل أنه كان يهودياً وأسلم ، وكان يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال فى على .

ويبدو أن عبد الله بن سبأ كان أول من أظهر القول بإمامة على ، ومنه انشعبت فرق غلاة الشيعة . والغلاة أو الغالية اسم يطلق على الذين غلوا فى حق أئمتهم من الشيعة ، حتى أخرجوهم عن حدود الخلقية ، وحكموا عليهم بأحكام الإلهية ، فربما شبهوا واحداً من أئمتهم بالإله ، وربما شبهوا الإله بالخلق .

وقيل إن ابن سبأ قد أظهر مقالته هذه بعد انتقال على ، والتف حوله جماعة ، ويبدو أنه كان لا يزال متأثراً بعقائد الديانة اليهودية وعلى الأخص بفكرة الوصى .

والسبئية منقسمة إلى فرق[2] ، ففرقة أولى أله أصحابها علياً واعتبروه الخالق البارىء ، وفرقة ثانية قالت إن علياً لم يمت وأنه فى السحاب ، وإذا نشأت سحابة بيضاء صـــافية منيرة مبرقة مرعدة قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون : قد مر على بنا فى السحاب ، وفرقه ثالثة تقول : إن علياً مات ولـكن يبعث قبل القيامة ، ويبعث معه أهل القبور حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقسط فى العباد والبلاد ، وهؤلاء لا يقولون إن علياً هو الله ، ولـكن يقولون بالرجعة ، وفرقة رابعة تقول بإمامة محمد بن على ويقول أصحابها إنه

---

(١) أنظر مثلا : الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ١١ .

(٢) أنظر : أبى الحسين محمد بن أحمد الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، استانبول ١٩٣٦ م ، ص ١٤ — ١٥ ، وقد تحدثنا عن السبئية هنا فى شىء من التفصيل كمثال من أمثلة فرق غلاة الشيعة وعقائدهم ، ولبيان فرق غلاة الشيعة وعقائدهم قارن : الملل والنحل للشهرستانى ، ح ٢ ص ١٠ وما بعدها .

حى فى جبال رضوى لم يمت ويحرسه على باب الغار الذى هو فيه تنين وأسد ، وأنه صاحب الزمان يخرج ويقتل الدجال ، ويهدى الناس من الضلالة ، ويصلح الأرض بعد فسادها .

وجملة القول فى السبئية أنهم زعموا أن علياً حى لم يقتل ، وأن فيه الجزء الإلهى ، وأن علياً هو الذى يجىء فى السحاب والرعد صوته والبرق سوطه ، وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً . وهم يؤمنون أيضاً بتناسخ الجزء الإلهى فى الأئمة بعد على[1].

وتأليه السبئية لعلى ، أو اعتبارهم أن فيه الجزء الإلهى ، وقولهم بالرجعة ، قد أحنق عليهم المسلمين ، فحكموا بكفرهم وخروجهم عن الإسلام ، يقول البغدادى : « وأما الروافض فإن السبئية منهم ، أظهروا بدعتهم فى زمان على رضى الله عنه ، فقال بعضهم لعلى أنت الإله ، فأحرق على قوماً منهم ، ونفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن ، وهذه الفرقة ليست من فرق أمة الإســـلام لتسميتهم علياً إلها »[2].

وكذلك يكفرهم الملطى ويرد على عقائدهم ، ويبين مشابهتها لعقائد النصارى فيما يتعلق بقولهم بقوم ألوهية على ، فيقول ما نصه : « وهؤلاء الفرق (يقصد فرق السبئية) كلهم أحزاب كفر ، وفرق الجهل ، فمتى لم يقروا بموت على ومحمد عليهما السلام فالضرورة ردتهم إلى المكابرة ، وأينما كانوا لا حجة لهم ، وأما قولهم : إن علياً هو الإله القديم ، فقد ضاهوا بذلك قول النصارى ، وقد تقدم بالرد على النسطورية من النصارى أن ذا جسم وكيفية لا يكون إلها . « وكذلك قولهم بالرجعة أكذبهم فيه قول الله تبارك وتعالى (ومن ورائهم

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ٢ ، ص ١١ .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ١٥

برزخ إلى يوم يبعثون) (٢٣ : ١٠٠) يخبر أن أهل القبور لا يبعثون إلى يوم النشور، فمن خالف محكم القرآن فقد كفر .

« وقولهم : على فى السحاب ، فإنما ذلك لقول النبى صلى الله عليه وسلم لعلى أقبل وهو معتم بعمامة للنبى صلى الله عليه وسلم كانت تدعى السحاب ، فقال صلى الله عليه وسلم : قد أقبل على فى السحاب ، يعنى فى تلك العمامة التى تسمى السحاب ، فتأولوه هؤلاء على غير تأويله »[1] .

ونحن نرى أن السبئية وغيرهم من فرق الغلاة قد تأثروا فى قولهم بألوهية على وذريته أو بتناسخ الجزء الإلهى فيهم بمذاهب الحلول والتناسخ ، ومذاهب اليهود والنصارى ، إذ اليهود قد سبقوهم الى تشبيه الخالق بالخلق ، كما شبه النصارى الخلق بالخالق ، فسرت هذه الشبهات الى أذهان الشيعة الغلاة وعملت عملها فى آرائهم .

ومما هو جدير بالملاحظة أن السبئية قد خلطوا مسائل الاعتقاد بالميثولوجيا وذلك حين تصور بعضهم أن عليا فى السحاب ، وأن الرعد صوته، وأن البرق سوطه ، وحين تصور بعضهم كذلك أن محمدا بن الحنفية حى لم يمت وأنه بجبل رضوى ويحرسه على باب الغار الذى هو فيه تنين وأسد ، فمثل هذه التصورات التى يثيرها خيالهم ، وتعمل عملها فى معتقداتهم ،هى فيما نرى، من السخف بحيث تدل على أن عقولهم كانت عقولا بدائية تربط بين قوى الطبيعة وبين عوامل خفية على صورة غير مقبوله وغير منطقية .

فإذا تركنا الغلاة والسبئية إلى فرقة أخرى من فرق الشيعة وهى الإمامية وجدنا أنفسنا أم فرقة أكثر اعتدالا .

والإمامية قد سموا بذلك لأنهم قائلون بأمامه على عليه السلام بعد النبى

---

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٥ .

بالنص والتعيين ، يقول الشهر ستانى : « الأمامية هم القائلون بإمامة على عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وسلم نصا ظاهرا ويقينا صادقا من غير تعريض بالوصف بل إشارة إليه بالعين . قالوا : وما كان فى الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة ، فإنه إذا بعث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتركهم هملا يرى كل واحد منهم رأيا ، ويسلك كل واحد طريقا لا يوافقه فى ذلك غيره ، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه ، وقد عين عليا عليه السلام فى مواضع تعريضا وفى مواضع تصريحا [1] » .

ويستند الشيعة الإمامية فى إثبات النص والتعيين إلى روايات تروى عن النبى ، أهمها حين نزل قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » ، فلما وصل الى غدير خم أمر بالدرجات فقمن، ونادوا: الصلاة جامعة ، ثم قال عليه السلام وهو على الرحال : من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه ! وعاد من عاداه ! وانصر من نصره ! واخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار ، ألا هل بلغت (ثلاثا) ، وهنا ادعت الإمامية أن هذا نص صريح .

ولم يقف الإمامية — فيما يذكر الشهرستانى — عند هذا الحد بل تخطوه الى الوقيعة فى كبار الصحابة طعنا وتكفيرا [2] .

وهم أيضا لم يثبتوا فى تعيين الأئمة بعد الحسن والحسين وعلى بن الحسين على رأى واحد ، بل لهم اختلافات كثيرة [3] .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ص ٢١٨ — ٢١٩ .

(٢) قارن نفس المرجع ، حـ ١ ص ٢١٩ ومابعدها .

(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٢٢٣ .

ومن أشهر فرقهم الإثنى عشرية، سموا كذلك لأن الإمامة عندهم تتسلسل إلى إثنى عشر إماما هم : « المرتضى والمجتبى والشهيد والسجاد والباقر والصادق والكاظم والرضى والتقى والزكى والحجة والقائم والمنتظر[١] » ، وهؤلاء الأئمة جميعاً فى رأيهم معصومون عن الخطأ ، وهم الوارثون لنور النبوة واحداً بعد آخر . ومذهب الإثنى عشرية هو المذهب السائد فى إيران الآن . وللإثنى عشرية[٢] خلافات كثيرة لا مجال هنا لبيانها .

ومن فرق الشيعة الإمامية أيضاً فرقة الإسماعيلية[٣]، ويختلفون عن الإثنى عشرية فى أنهم يثبتون الإمامة لإسماعيل بن جعفر ، وهو ابنه الأكبر المنصوص عليه فى بدء الأمر كما يقولون .

ثم أثبت الإسماعيلية الإمامة بعد إسماعيل لابنه محمد ، السابع التام ، كما يلقبونه ، وانما تم دور السبعة به ، ثم ابتدأ منه بالأئمة المستورين .

ويذهب الإسماعيلية الى أن الأرض لن تخلو قط من إمام حى قاهر ، إما ظاهر مكشوف وإما باطن مستور ، فاذا كان الإمام ظاهراً يجوز أن تكون حجته مستورة ، واذا كان الإمام مستوراً فلابد أن تكون حجته ودعاته ظاهرين .

وقال الإسماعيلية إنما الأئمة تدور أحكامهم على سبعة كأيام الأسبوع والسموات السبع والكواكب السبع .

ويلقب الإسماعيلية أيضا بالباطنية ، وإنما لزمهم هذا اللقب — كما يقول الشهرستانى[٤] — لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ٢ ، ص ٤ — ٥.

(٢) أنظر فى تفصيل هذه الخلافات ، الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ٢ ، ص ٥ وما بعدها .

(٣) نفس المرجع ، حـ ٢، ص ٥ ، ٢٧ وما بعدها .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ٢ ، ص ٢٩ .

ولهم كذلك ألقاب كثيرة ، فهم بالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية ، وبخراسان التعليمية والملحدة[١] .

ولا تزال فرقة الإسماعيلية موجودة إلى اليوم ، وينتشر اتباعها فى الباكستان وإيران وسوريا وغيرها ، وزعيمهم أغا خان الرابع حفيد أغا خان الذى توفى أخيراً وأوصى بزعامة الطائفة إلى حفيده الزعيم الحالى .

ويتفق الإسماعيلية مع غيرهم من فرق الإمامية فى أن الإمام معصوم ، وأن الإمامة ـ وهى لطف من الله ـ واجبة وجوبا أزليا ، وهم يعتقدون أيضا بغيبة الإمام ثم برجعته .

ولعل وجه الإختلاف بين الإسماعيلية والإثنى عشرية ينحصر فى قول الإسماعيلية بأن الأئمة سبعة ، على حين يتسلسل الأئمة عند الإثنى عشرية إلى إثنى عشر إماما كما ذكرنا من قبل .

وقد خلط الإسماعيلية كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وألفوا فى ذلك مصنفات كثيرة[٢] .

وبحث الإسماعيلية فى الذات الإلهية وصفاتها[٣] ، وقالوا إن الله لا يقال فيه إنه موجود ولا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، وكذلك فى جميع الصفات ، فإن الإثبات الحقيقى يقتضى شركة بينه وبين سائر

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ٢٩ .

(٢) ومن أشهر دعاة الإسماعيلية الذين تهيأت لهم ثقافة فلسفية عميقة الداعى أحمد حميد الدين الكرمانى ، وله مصنف فى مذاهب الإسماعيلية له قيمته الفلسفية عنوانه : «راحة العقل» ، نشره وقدم له وعلق عليه أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى والدكتور محمد كامل حسين ، القاهرة ١٩٥٢ .

(٣) الملل والنحل ، بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ٢٩ وما بعدها .

الموجودات فى الجهة التى أطلقنا عليه ، وذلك تشبيه ، فلا يمكن الحكم بالإثبات المطلق والنفى المطلق ، بل هو إله المتقابلين ، وخالق الخصمين ، والحاكم بين المتضادين .

ويروى الاسماعيلية فى هذا الصدد أيضا عن محمد بن على الباقر أنه قال : لما وهب (الله) العلم للعالمين قيل : هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل : هو قادر ، فهو عالم وقادر بمعنى أنه وهب العلم والقدره ، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة ، أو وصف بالعلم والقدرة ، فقيل عنهم بذلك نفاة الصفات حقيقة ، وأنهم معطلة الذات عن جميع الصفات .

وللإسماعيلية نظرية فى تفسير الوجود ، فهم يتصورون أن الله ليس بقديم ولا محدث ، بل القديم فى رأيهم هو أمره وكلمتة ، والمحدث فى رأيهم هو خلقه وفطرته .

ثم أن الله أبدع بالأمر العقل الأول الذى هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه أبدع النفس الثانى الذى هو غير تام ، ويشبه الإسماعلية نسبة النفس إلى العقل بنسبة البيض إلى الطير ، أو الولد إلى الوالد ، أو النتيجة إلى المنتج ، أو الأنثى إلى الذكر أو الزوج إلى الزوج .

ولما اشتاقت النفس إلى كمال العقل احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال ، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة ، فحدثت بذلك الأفلاك السماوية ، وتحركت حركة دورية بتدبير النقص ، وحدثت الطبائع البسيطة بعدها ، وتحركت حركة دورية بتدبير النقص أيضا ، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان .

ويجعل الإسماعيلية نوع الإنسان متميزا عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الأنوار ، ويجعلون عالم الإنسان فى مقابلة العالم كله .

وعندهم أن فى العالم العلوى عقل ونفس كلى ، وواجب أن يكون فى هذا

العالم عقل شخص هو كل ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق ، وهو عندهم النبي .

أما النفس الشخصية فهي كل أيضا ، وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال ، ويسمون صاحبها الأساس ، وهو الوصي .

ويرى الإسماعيلية أنه كما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل والطبائع ، كذلك تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبي والوصي في كل زمان ، دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهي إلى الدور الاخير ، ويدخل زمان القيامة ، وترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن ، وإنما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس إلى حال كمالها ، وكمالها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به ووصولها إلى مرتبته فعلا ، وعندئذ تكون القيامة الكبرى . فتنحل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات ، وتنشق السماء ، وتتناثر الكواكب ، وتبدل الأرض غير الأرض وتطوى السموات كطي السجل للكتاب المرقوم فيه ، ويحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر ، والمطيع عن العاصي ، وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلي وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل [1].

هذه خلاصة تعاليم الإسماعيلية ، فالعقل الأول عندهم فياض بالوجود ، ويتجلى هذا العقل في سبعة من الائمة حتى ينتهي تجليه إلى الإمام الأخير سواء كان جعفر الصادق أو إسماعيل أو إبنه محمد .

والقول بتجلي العقل الأول عند الإسماعيلية يشبه من وجوه ما نجده عند بعض الفلاسفة المسلمين من القول بالعقول العشرة ، وما نجده عن بعض الصوفية من القول بالحقيقة المحمدية أو النور المحمدي الأزلي الذي يستمد منه الأنبياء والأولياء . في جميع العصور ، والذي يعتبره أولئك الصوفية تعينا أول فاضت

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ٣١ .

عنه سائر التعينات الأخرى مادية كانت أو روحية ، ويبدو واضحا أن الإسماعيلية والفلاسفة والصوفية قد استمدوا جميعا فى هذا الصدد من نظرية الفيض الأفلوطينى .

ولنترك الإسماعيلية إلى فرقة أخرى من فرق الشيعة وهى الزيدية :

والزيدية [1] ، هم أتباع زيد بن على بن الحسين ، وهم ساقوا الإمامة فى أولاد فاطمة عليها السلام ، ولم يجوزوا ثبوت إمامة فى غيرهم .

ويتميز الزيدية بأنهم جوزوا أن يكون كل فاطمى عالم زاهد شجاع سخى إماما ، فإذا خرج للإمامة من هذا شأنه وجبت طاعته سواء كان من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين .

وقد قالت طائفة من الزيدية بإمامة محمد وابراهيم الإمامين ابنى عبد الله ابن الحسن بن الحسين ، وجوزوا خروج إمامين فى بلدين ما داما يجمعان شروط الإمامة .

وقد تتلمذ زيد بن على — كما يذكر الشهرستانى — على واصل بن عطاء شيخ المعتزلة ، وذلك فى الأصول ، وصار زيد بن على معتزلياً ، وكذلك صارت أصحابه كلها معتزلة .

وتميز الزيدية بأنهم جوزوا إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، فقد كان على بن أبى طالب أفضل الصحابة ألا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها فى تسكين ثائرة الفتنة .

ويتصف الزيدية عموما بالبساطة فى العقيدة ، وعدم الغلو فى الإمامة ، ومذهبهم هو السائد الآن فى اليمن وحضرموت .

---

(١) أنظر الملل والنحل للشهرستانى بهامش الفصل، ج ١ ، ص ٢٠٧ وما بعدها .

(٤) المعتزلة :

والمعتزلة طائفة من المتكلمين كان لها أكبر الأثر فى وضع مباحث علم الكلام ، وكان لها كذلك أكبر الأثر فى تطور هذه المباحث ، وقد حكم أصحابها العقل فى مباحث الكلام بالإجمال فجاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليد ، وتوصف مدرستهم بأنها من أكبر المدارس العقلية فى الإسلام .

ورئيس المعتزلة هو واصل بن عطاء (+ ١٣١ ه) ، وكان تلميذاً للحسن البصرى ، وقد حدث بينه وبين أستاذه خلاف أدى إلى ترك واصل حلقة أستاذه وإنشائه لمدرسة كلامية هى التى عرفت بالمعتزلة .

والمسألة التى نشأ من أجلها الخلاف هى مسألة مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أم كافر ، وقد حدث ذات يوم أن كان واصل يستمع إلى أستاذه الحسن البصرى فعرضت هذه المسألة ، فاعترض واصل وقال إنه يثبت فى المنزلة بين المنزلتين ، وهنا قال الحسن البصرى جملته المشهورة : لقد اعتزل عنا واصل ، فسمى واصل وأتباعه بالمعتزلة .

ويقول الشهرستانى عن هذا الخلاف : « دخل واحد على الحسن البصرى فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان ، ولا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا فى هذا اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن ، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب

به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمي هو وأصحابه معتزلة »[١].

ويرى البغدادى فى الفرق بين الفرق أن أصحاب واصل سموا بالمعتزلة لأن الناس رأوا أنهم اعتزلوا قول الأمة[٢].

ويقول الأستاذ أحمد أمين : « ولنا « فرض » آخر فى تسميتهم المعتزلة ، لفتنا إليه ما قرأناه فى خطط المقريزى من أن بين الفرق اليهودية (التى كانت منتشرة فى ذلك العصر وقبله) طائفة يقال لهـــا الفروشيم وقال إن معناها المعتزلة[٣] « ومن مذهبهم القول بما فى التوراة على معنى ما فسره الحكماء من أسلافهم » اهـ وقد أكدت هذا المعنى المعاجم اللغوية الحديثة فقد ذكرت « أن معنى اللفظ الفروشيم Pharisees هو Separated » وهو ينطبق على المعنى الذى تؤديه كلمة معتزلة « وذكر بعضهم عن هذه الفرقة أنها كانت تتكلم فى القدر وتقول ليس كل الأفعال خلقها الله[٤] » فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلم من اليهود لمـا رأوه بين الفرقتين من الشبه فى القول بالقدر ونحو ذلك ، وربمـــا يؤيد هذا ما جاء فى موضع آخر من المقريزى إذ قال : « قال ابن منبه : اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له فسموا المعتزلة » ، فهل ابن منبه الذى يعنيه المقريزى هو وهب بن منبه ؟ إن كان ذلك وكان هو وقومه هم الذين سموهم كان فى ذلك تأييد لمـا نقول ، فإن وهب بن منبه — كما نعلم — ممن أسلم من يهود صنعاء[٥] » .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٦٠ .
(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ .
(٣) خطط المقريزى ، ج ٢ ص ٤٧٦ من الطبعة الأميرية .
(٤) أنظر دائرة المعارف البريطانية فى مادة « Pharisees » .
(٥) أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٣٤٤ — ٣٤٥ .

ويجب أن نشير إلى فرض آخر غير هذا الذى أشار إليه الأستاذ أحمد أمين :
فقد ورد فى كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطى رأى آخر فى تسمية المعتزلة ، فهو يقول ما نصه : « والطائفة السادسة من مخالفى أهل القبلة هم المعتزلة ، وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل والمتصفون فى مناظرة الخصوم ، وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقونه وعليه يقولون وبه يتعادون وإنما اختلفوا فى الفروع ، وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك المعتزلة[١] » .
ويسمى المعتزلة أيضاً بأهل العدل والتوحيد[٢] .

نشأ المعتزلة فى البصرة ، ولم يلبث أن اتسع نطاق مدرستهم ، وظهر فيها أشخاص بارزون فى تاريخ الفكر الإسلامى (كالعلاف والجاحظ والنظام وبشر بن المعتمر والخياط وغيرهم) ، وظهرت لهم مدرسة أخرى ببغداد ، وكان بين المدرستين خلاف ليس باليسير[٣] .

ثم أن المعتزلة ضعف شأنهم بعد ما تدخلوا فى السياسة ، فحاربهم المتوكل وحمل عليهم حملة شعواء قضت على ما كان لمدرستهم من نفوذ .
وإذا أردنا أن نلخص أهم تعاليم المعتزلة[٤] قلنا :

---

(١) التنبيه فى الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٢٨ — ٢٩ .
(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥٤ .
(٣) أنظر فى تفصيل هذا : التنبيه فى الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٣٠ وما بعدها .
(٤) قارن فى تعاليم المعتزلة : الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥٤ وما بعدها ؛ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٢٩ وما بعدها ؛ وانظر أيضاً :
T. P. Huges : A Dictionary of Islam, London 1935, Art. « Mu'tazilah » .

يجمع المعتزلة القول بالتوحيد بمعنى أن الذات الإلهية واحدة وأن صفات الذات ليست زائدة عليها ، بل إن الصفات هى عين الذات ، والمعتزلة إذ ينفون الصفات الزائدة على الذات ، وينزهون الله تنزيهاً مطلقاً يثبتون أن الذات قديمـــة مطلقة ، وأن القدم أخص وصف لهذه الذات ، يقول الشهرستانى : « فالذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلا فقالوا : هو عالم بذاته قادر بذاته حى بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الإلهية »[1].

وأوجب المعتزلة تأويل الآيات المتشابهة فى هذا الصدد لتؤيد ما يذهبون إليه بصدد التوحيد .

ومن أصول المعتزلة فكرة العدل ، والعدل صفة من صفات الله ، ينتفى معها عنه تعالى الظلم والجور ، وجميع ما يفعله الله لا بد أن يكون لغرض وحكمة ، ولا يمكن أن يريد الله الشر أو يحدثه فى هذا العالم ، وإن كان ثمة شىء يبدو على أنه شر فهو ، فى الواقع وحقيقة الأمر ، خير أراده الله .

ويقول المعتزلة كذلك إن الإنسان قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة ، والدليل على أن أفعال الإنسان مخلوقة له أن منها ما هو شر ، والله لا يخلق الشر .

ويذهب المعتزلة كذلك إلى أن العقل هو الحاكم ، وأن ما استحسنه العقل فهو حسن ، وما استقبحه العقل فهو قبيح ، وبالجملة فما يقضى به العقل واجب الاتبـــاع .

ويقرر المعتزلة أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٥٥ .

الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود فى النار لكى يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، وسموا هذا وعداً ووعيداً .

وقال المعتزلة — كما سبق أن تبينا — بالمنزلة بين المنزلتين ، وخلاصة رأيهم بهذا الصدد أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر ، ولكنه فاسق فى المنزلة بين المنزلتين .

ودعا المعتزلة إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بنشر الدعوة الإسلامية ، وإقامة حكم الله ، والنضال فى سبيل العقيدة .

ونزعة المعتزلة فى كل ما عرضوا له من هذه المباحث نزعة عقلية تعتمد على العقل وأنظاره ، إذ يجعلون للعقل منزلة عظمى لا نجدها عند غيرهم من المتكلمين .

وقد بحث المعتزلة إلى جانب ذلك فى مسائل فلسفية كثيرة منها ما له صلة بالعقائد ويصلح أن يكون أساساً لإثباتها ، مثل إثبات تناهى الكون أو تغيره أو حدوثه لإثبات وجود الله وقدمه ، ومنها ما لا يتصل بالعقائد اتصالا مباشراً كالبحث فى الجواهر والأعراض والأجسام وأحكامها وعلاقة بعضها ببعض ، وكالبحث فى الإنسان من حيث ماهيته وملكاته وحواسه ، وكالبحث فى المعرفة والمعارف والعقل ، وكالبحث فى العالم الطبيعى وتكوين الأجسام والجزء الذى لا يتجزأ وكون الأجسام وغير ذلك من المباحث الفلسفية التى خاضوا فى البحث فيها ومزجوها بمسائل علم الكلام .

هذه نظرة إجمالية على فريق المعتزله ، وسنتحدث عن بعض تعاليمها فى شىء التفصيل فى الفصل التالى حين نعالج طائفة من المشكلات الكلامية الكبرى .

٥ — الأشاعرة :

وهناك مدرسة أخرى غير مدرسة المعتزلة كان لها شأن كبير فى تاريخ علم

الكلام الإسلامى ، وقدر لتعاليمها أن تظل سائدة فى العالم الإسلامى إلى اليوم، وأعنى بها مدرسة الأشاعرة .

أسس هذه المدرسة الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، عاش فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى وأوائل القرن الرابع[1] ، وكان تلميذاً لمتكلم معتزلى اسمه أبو على الجبائى[2] .

وحدث ذات مرة أن قال أبو الحسن الأشعرى لأستاذه الجبائى : ماذا تقول فى ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً ، والآخر عاصياً ، والثالث صغيراً ، فقال الجبائى : الأول يثاب ، والثانى يعاقب ، والثالث لا يثاب ولا يعاقب ، قال الأشعرى : فإن قال الثالث : يارب ! لم أمتنى صغيراً وما أبقيتنى إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة ؟ فقال الجبائى : يقول الرب إنى كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً ، قال الأشعرى : فإن قال الثانى لم لم تمتنى صغيراً لئلا أعصى فلا أدخل النار ؟ فماذا يقول الرب ؟ فبهت الجبائى ، وترك الأشعرى مذهبه ، واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة وإثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة[3] .

وقد سلك الأشعرى فى مدرسته مسلكا وسطاً بين مسلك السلف ومسلك من تطرف وخالفهم ، وأخذ يقرب العقائد على ضوء النظر ، فطعن فيه البعض

---

(١) ولد عام ٢٧٠ ه وقيل ٢٦٠ ه ، وتوفى عام ٣٣٠ ه وقيل ٣٢٤ ه

(٢) ولد عام ٢٣٥ ه وتوفى عام ٣٠٣ ه ، وكان معدوداً من أئمة الكلام فى عصره .

(٣) سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية ،القاهرة ١٣٥٨ هـ = ١٩٣٩ م، ص ٥٦ - ٥٩ ؛ وانظر أيضاً : إبن خلكان : وفيات الأعيان ، ١٢٩٩ ه ، ح ١ ، ص ٦٠٨ .

كالحنابلة . ونصره البعض الآخـــر كالباقلانى[1] ، وإمام الحرمين[2] والاسفرايينى[3] وجمهور آخر من علماء عصره .

والأشاعرة من الصفاتية : والصفاتية[4] إسم يطلق على جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً ، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات خبرية .

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتونها، سمي السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة .

ولما كان زمان عبدالله بن سعيد الكلابى وأبى العباس القلانسى والحارث ابن أسد المحاسبي — وهؤلاء كانوا من جملة السلف — نجدهم — أى السلف — قد بحثوا فى علم الكلام وأيدوا عقائدهم بحجج كلامية وبراهين أصولية[5] .

وصنف بعض السلف ، ودرس بعضهم عقائد السلف ، حتى جرى بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه الجبائى مناظرة ، فتخاصما وانضم الأشعرى

---

(١) هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلانى ، كان على مذهب الأشاعرة ، وله تصانيف مشهورة فى علم الكلام ، توفى عام ٤٠٣ هـ .

(٢) هو أبو المعالى الجوينى العالم الأصولى المشهور ، توفى سنة ٤٧٨ هـ ودفن بنيسابور .

(٣) هو أبو إسحق الاسفرايينى ، الفقيه الشافعى المتكلم الأصولى ، توفى عام ٤١٨ هـ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ١١٦ وما بعدها .

(٥) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١١٨ .

إلى طائفة السلف ، فأيد مقالتهم — كما يذكر الشهرستانى — بمناهج كلامية[١] وصار مذهبه مذهباً لأهل السنة والجماعة وانتقلت سمة الصفاتية[٢] إلى الأشعرية .

وأهم المسائل التى يظهرنا عليها الأشعرى ومدرسته ، قولهم فى الصفات :

فقد أثبت الأشاعرة صفات وجودية لله كالقدرة والعلم والإرادة ، وقالوا إنها معان أزلية ، « قال أبو الحسن (الأشعرى) : البارى تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، مريد بارادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ... وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره[٣] » .

ولنستمع إلى أحد براهينهم فى إثبات أن الله تعالى متكلم بكلام قديم ، وأنه مريد بإرادة قديمة : « والدليل على أنه متكلم بكلام قديم (أنه) قام الدليل على أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهى ، فهو آمر نا ، فلا يخلو إما أن يكون آمراً بأمر قديم ، أو بأمر محدث . فإن كان محدثا ، فلا يخلو إما أن يحدثه فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل ، ويستحيل أن يحدثه فى ذاته ، لأنه يؤدى إلى أن يكون محلا للحوادث ، وذلك محال ، ويستحيل أن يكون فى محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً ، ويستحيل أن يحدثه لا فى محل لأن ذلك غير معقول ، فتعين أنه قديم به صفة له ، وكذلك التقسيم فى الإرادة والسمع

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ١ ، ص ١١٩ .

(٢) إلا أنه جدير بالملاحظة أن الصفاتية تشمل فرقتين غير الأشاعرة هما المشبهة والكرامية لأنهما من جملة مثبتى الصفات (الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ١ ، ص ١١٩) .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ١ ص ١٢٢ .

والبصر [١] » .

وكلام الله فيما يرى الأشعرى [٢] أيضاً واحد هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات فى كلامه لا إلى عدد فى نفس الكلام .

والظاهر فيما يقرره الأشعرى أن كلام الله عنده يطلق بإطلاقين : أحدهما يراد به صفة البارى ، وهذا الكلام الذى هو صفة للبارى قديم ، والثانى يراد به الألفاظ الدالة على هذا الكلام القديم ، وهذا الكلام حادث مخلوق .

وهكذا خاض الأشعرى فى مشكلة كلام الله وخرج منها بهذه الآراء التى أشرنا إليها .

فاذا تركنا هذه المشكلة إلى مشكلة أخرى هى مشكلة الحسن والقبح فى الأفعال الإنسانية ، نرى الأشاعرة يسلمون مع المعتزلة بأن للعقل قدرة على إدراك ما تتصف به الأشياء من حسن أو قبح ، ولكنه لا بد للعقل من الاعتماد على النقل وأدلته ، فالحسن يصبح حسناً لأن الشرع أمر به ، لا لأنه حسن فى ذاته عقلا ، وبذا لا يجعل الأشاعرة للعقل تلك المنزلة التى يجعلها له المعتزلة .

أما فيما يتعلق بمشكلة خلق الأفعال فإن الأشعرى لا يذهب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لهم كما يذهب إلى ذلك المعتزلة ، وإنما يرى أن تلك الأفعال مخلوقة لله على أن كونها مخلوقة لله لا ينفى أن للعبد قدرة واختياراً على وجه من الوجوه . وليس أدل عند الأشعرى على أن للإنسان قدرة واختياراً من أن

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ١ ، ص١٢٢ ، وقارن أيضاً : أبو الحسن الأشعرى : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشرة الأب رتشارد يوسف مكارثى اليسوعى مع ترجمة له باللغة الانجليزية ، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٢ م ، ص ٢٢ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ص ١٢٣ .

الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الإختيار والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على اختيار القادر[1] ولكن الأشعرى يعود فيقيد هذه القدرة نفسها ويجعلها مخلوقة لله ، وسنعود إلى بيان رأى الأشعرى بصدد مشكلة الإرادة والتعديلات التى أدخلها أصحابه على آرائه فى الفصل التالى عند الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فى علم الكلام الإسلامى .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ١٢٤ – ١٢٥ .

الفصل الرابع

بعض المشكلات الكلامية

تمهيد ـ مشكلة الذات والصفات ـ مشكلة الجبر والاختيار ـ مشكلة السمع والعقل .

(١) تمهيد :

عرضنا فى الفصل السابق لأشهر فرق المتكلمين ، وأشرنا فى خلال حديثنا عن هذه الفرق إلى طائفة من المشكلات التى تناولوها بالبحث . ونحن نريد هنا أن نقف عند بعض المشكلات الكلامية الكبرى لنتبين نشأتها وتطورها على أيدى المدارس الكلامية ، ولنتبين مدى تأثرها بالفلسفة واصطلاحاتها ، ولندرسها دراسة مقارنة نتبين من خلالها أوجه الطرافة والابتكار فيها ، وبهذا نقدم صورة لعلم الكلام الإسلامى غير تلك الصورة التاريخية التى قدمناها له فى الفصول السابقة .

وقد اخترنا لهذا الغرض ثلاث من المشكلات الكلامية الكبرى هى :

(١) مشكلة الذات والصفات .

(٢) مشكلة الجبر والاختيار .

(٣) مشكلة السمع والعقل .

ولنبدأ بالمشكلة الأولى :

(٢) مشكلة الذات والصفات :

حاول الإنسان منذ القدم أن يتوصل إلى المعرفة بالله ، فهو تارة يُعمل عقله فى مشكلة الألوهية عساه يتوصل إلى ما فيه طمأنينة نفسه المتطلعة فى قلق

إلى استكناه المجهول ، وهو تارة يقر بعجز عقله عن الخوض فى هذه المشكلة فيركن إلى الإيمان البسيط بالله ، وتارة أخرى يرى غير هذا وذاك فيذهب إلى التماس المعرفة بالله فى نفسه ، ويسلك طريق التصوف الذى يعتمد على تطهير النفس من علائق الحس وأدران البدن ، فتتفجر المعرفة بالله من نفسه كما تتفجر ينابيع الماء من الأرض !

ومهما يكن من شىء فإن الإنسان يحس فى نفسه حنينا إلى درك المجهول ، ومنذ أقدم العصور نجد عقول البشرية تتجه إلى هذه الحقيقة الخالدة : الله ، ومهما اختلفت تصورات تلك العقول بشأن هذه الحقيقة ، فإن شيئاً واحداً يظل فوق مستوى الإدراك ، وهو كنه الذات الإلهية وما تتصف به من صفات سامية .

جاء الإسلام كدين سماوى فدعا إلى الإقرار بوجود الله ، وأنه الخالق لكل شىء ، وأنه واحد لا شريك له ، وأنه صمد قادر حى عالم . . . إلخ ما يمكن أن يتصف الله به من صفات ، وأنه ليس كمثله شىء .

وقد أقر المسلمون فى أول الأمر بعقائد الإسلام فى هذا الشأن ، ولم يمعنوا النظر فيها ، ولم يخوضوا فى الجدل بشأنها .

ثم ظهر فريق من المتشككين ، شكك فى هذه العقائد وأثار حولها خلافاً وجدالا ، وظهرت تيارات مختلفة دينية وسياسية ، وانقسم المسلمون بصدد العقائد إلى أقسام متعددة وفرق متباينة ، كل فرقة تذهب مذهباً خاصاً ، ووجد أعداء الإسلام لأنفسهم فرصة سانحة ، فكادوا للإسلام وخاضوا فى البحث فى عقائده ، ودسوا على أهله معتقدات غريبة ، ووجهوا طعنات قوية إلى عقائد الإسلام البسيطة فى جوهرها .

أثار الرافضة شبهات التشبيه والتجسيم ، وهى شبهات خطيرة فى تاريخ العقائد الإسلامية ، وبالغ بعض المعتزلة فى نفى الصفات فأدى بهم ذلك إلى

التعطيل ، ووقف الأشاعرة موقف المثبت للصفات ، وبالغ بعضهم أحياناً فى إثباتها فوقعوا فى التشبيه،وفى رأينا أن عقول المسلمين من الباحثين فى العقائد بحثاً نظرياً ، بين التشبيه والتجسيم والتعطيل والإثبات والتنزيه والوقوف عند حد الإيمان دون التأويل ، فى مشكلة الذات والصفات ، لم تتوصل إلى شىء مقنع يرضى النفوس التى تبحث دائماً عن ذلك المجهول ، وتتطلع إلى عالم آخر هو عالم الحق والخير والجمال ، وتتحرق شوقاً إلى مبدعها الأول ، الله ، الذى ليس كمثله شىء ، وقد أحسن صوفية الإسلام حين طرحوا العقل وأثبتوا عجزه ، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية ، لأن الله تعالى يجل عن أن تدركه الأبصار أو تحيط به العقول ، سبحانه وتعالى عما يصفون .

(ا) التشبيه والتجسيم :

ومن الغريب أن نجد فى تاريخ علم العقائد الإسلامى قوماً ينتسبون إلى الإسلام ويزعمون أنهم معتنقون لعقائده فى الوقت الذى تصدر فيه عنهم أقاويل تخرجهم تماماً عن الإسلام .

ومن هؤلاء المشبهة والمجسمة الذين شبهوا الذات الإلهية بذوات المخلوقين واعتبروها أحياناً جسما له صفات الجسم .

ومقالات المشبهة والمجسمة لا يقبلها عقل سليم ، ويبطل العجب حين نعلم أن مقالاتهم صدرت عنهم بغية كيد للإسلام ، فقد كان أولئك المشبهة والمجسمة قوماً من المارقين على الإسلام ، أو من ديانات أخرى ، فخاضوا بعقولهم الضعيفة فى مسائل الاعتقاد فضلوا وأضلوا .

ولما كنا بصدد دراسة مشكلة الذات والصفات لزم أن نقف عند أصحاب هذه المقالات لنتبين مقالاتهم ونناقشها :

يذكر لنا بعض مؤرخى الفرق أن ظهور التشبيه والتجسيم كان فى أول الأمر عند قوم من الغلاة والروافض .

فيذكر البغدادى فى الفرق بين الفرق ما نصه : « وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض والغلاة : فنهم السبئية الذين سموا عليا إلهاً وشبهوه بذات الإله ، ولما أحرق قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله ، ومنهم البيانية اتباع بيان بن سمعان الذى زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان فى أعضائه ، وأنه يفنى كله إلا وجهه ... »[1] .

ويذكر الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين قوله : « كان بدء ظهور التشبيه فى الإسلام من الروافض ، مثل بيان بن سمعان الذى كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح ، وهشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقى ، وهؤلاء رؤساء علماء الروافض »[2] .

وأصل الغلاة فرقة تعرف بالسبئية نسبة إلى عبد الله بن سبأ ، ويقال إن إن عبد الله بن سبأ كان يهودياً ثم أسلم ، وغلا فى على غلواً عظيما فى حياته ، فخاف على من الفتنة التى يمكن أن يسببها عبد الله بن سبأ هذا ، فنفاه إلى المداين[3] .

يقول الشهرستانى فى الملل والنحل : « السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذى قال لعلى عليه السلام : أنت أنت يعنى أنت الإله ، فنفاه إلى المداين ، وزعموا أنه كان يهودياً فأسلم ، وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال فى على عليه السلام . وهو أول من أظهر القول بالغرض فى إمامة على ، ومنه انشعبت أصناف الغلاة ، وزعموا أن عليا حى لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهى . . . وهو الذى يجىء فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ،

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٢) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

(٣) قارن ص ٢٨ ـ ٣٠ من هذا الكتاب .

وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ، وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علي عليه السلام ، واجتمعت عليه جماعة [1] » .

ونحن نرجح أيضاً أن يكون أصل القول بالتشبيه والتجسيم راجع إلى عبدالله بن سبأ هذا ، فهو أول من اعتبر علياً إلها ، وأضفى عليه صفات الألوهية.

ويذكر الأشعري من بين فرق الغلاة أيضاً فرقة تعرف بالبيانية أصحاب بيان بن سمعان التميمي ، وكانوا يقولون إن الله على صورة إنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه [2] .

ومنهم فرقة أخرى تعرف بالمغيرية ، أصحاب المغيرة بن سعيد يزعمون أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج ، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة [3] .

وقد فعلت مقالات أوائل الغلاة في التشبيه والتجسيم فعلها ، وليس أدل على ذلك من استمرارها بعد موت علي وظهورها عند فرق أخرى من الروافض المتأخرين .

فمن هذه الفرق فرقة من الروافض تنسب إلى هشام بن الحكم ، ويذكر الشهرستاني أنه كان من متكلمي الشيعة ، وجرت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات في علم الكلام ، منها ما يتعلق بالتشبيه ، ومنها ما يتعلق بعلم الباري [4]

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ١١ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ح ١ ، ص ٥ .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ١٣ ، ومقالات الإسلاميين للأشعري ، ح ١ ، ص ٦ – ٧ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، ح ٢ ، ص ٢١ ، وانظر أيضاً نفس المرجع ح ٢ ، ص ٢٣ .

وكان هشام بن الحكم - كما يقول الملطى - ملحداً دهرياً ، ثم انتقل إلى الثنوية والمنانية ، ثم غلبه الإسلام فدخل فى الإسلام كارهاً فكان قوله فى الإسلام بالتشبيه والرفض[1] .

وأصحاب هشام بن الحكم يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يوفى بعضه على بعض ، ولم يعنوا طولا غير الطويل ، وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق ، وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار ، كالسبيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هى مجسته ، وهو نفسه لون ، ولم يعينوا لوناً ولا طعماً غيره ، وأنه كان لا فى مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارى فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعموا أن المكان هو العرش[2] .

وذكر عن هشام هذا أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أخرى أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أخرى أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم كالأجسام .

ويذكر الشهرستانى أن ابن الراوندى حكى عن هشام أنه قال إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً مابوجه من الوجوه ، ولولا ذلك لمادلت عليه[3] .

وحكى الكعبى عنه أنه قال : هو جسم ذو أبعاض له قدر من الأقدار ، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شىء . وهو فى مكان مخصوص

---

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٩ .

(٢) مقالات الإسلاميين للأشعرى ، حـ ١ ، ص ٣١ - ٣٢ .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ٢ ، ص ٢١ .

وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله ، وليست من مكان إلى مكان[1] .

وثمة فرقة أخرى من فرق الروافض المشبهة وهى فرقة تنسب إلى هشام ابن سالم الجواليقى ، وقد نسج — كما يقول الشهرستانى على منوال هشام ابن الحكم فى التشبيه[2] ، ويذكر الأشعرى فى مقالات الإسلاميين أن أصحابه يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان وينكرون أن يكون لحماً ودماً ، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضاً ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان ، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وغير ذلك[3] .

إلا أنه جدير بالذكر هنا أن فرق الرافضة ليست جميعها على رأى واحد فيما يتعلق بالتشبيه والتجسيم ، فطائفة منهم يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وهم يعنون بكونه جسما أنه موجود ، ولا يثبتون له أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة ، وطائفة منهم يزعمون أن ربهم ضياء خالص ونور بحت ، ويشبهونه بالمصباح الذى من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد ، بل نحن واجدون أيضاً من الرافضة قوماً ينفون التشبيه ويقولون فى التوحيد — كما يذكر الأشعرى — بقول المعتزلة والخوارج ، ويزعمون أن ربهم ليس بجسم ولا بصورة ، ولا يشبه الأشياء ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس ، ولكنهم من الرافضة المتأخرين ، أما أوائلهم فكانوا يذهبون إلى ما حكى عنهم من التشبيه والتجسيم .

وجدير بالذكر كذلك أن التشبيه لم يظهر عند غلاة الشيعة فحسب ، وإنما هو قد ظهر أيضاً عند طائفة تعرف بالكرامية ، أصحاب أبى عبد الله محمد

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل، ﺣ ٢ ، ص ٢١ .

(٢) نفس المرجع ، ﺣ ٢ ، ص ٢١ .

(٣) قارن : مقالات الإسلاميين ، ﺣ ١ ، ص ٣١ وما بعدها ، والملل والنحل بهامش الفصل ، ﺣ ٢ ، ص ٢٢ .

بن كرام ، وكان ابن كرام من مثبتي الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه [١] . وقد دعا ابن كرام أتباعه إلى تجسيم معبوده ، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه [٢] .

وقد وصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر ، وذلك أنه قال في خطبة كتابه المعروف بكتاب « عذاب القبر » : « إن الله تعالى أحدى الذات أحدى الجوهر ، وذكر كذلك أن الله مماس لعرشه ، وأن العرش مكان له [٣] .

وقد أبدل أصحابه لفظ المماسة بلفظ الملاقاة منه للعرش ، وقالوا : لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلا بأن يحيط العرش إلى أسفل ، وهذا معنى المماسة التي امتنعوا من لفظها . واختلف أصحابه في معنى الاستواء المذكور في قوله : « الرحمن على العرش استوى [٤] » ، فمنهم من زعم أن كل العرش مكان له ، وأنه لو خلق بإزاء العرش عروشاً موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكاناً له لأنه أكبر منها كلها ، ومنهم من قال إنه لا يزيد على عرشه في جهة المماسة ، ولا يفضل منه شئ على العرش ، وهذا يقتضى أن يكون عرضه كعرض العرش [٥] .

وزعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث ، وزعموا أن أقواله وإرادته وإدراكاته للمرئيات وإدراكاته للمسموعات ، وملاقاته للصحيفة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه [٦] .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ص ١٤٤ .
(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .
(٣) نفس المرجع ، ص ٢٠٣ .
(٤) سورة طه ، آية ٥ .
(٥) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٤ .
(٦) نفس المرجع ، ص ٢٠٤ .

واختلفت الكرامية فى جواز العدم على تلك الحوادث الحادثة فى ذات الإله ، وذهبوا إلى أن ذات الإله لا يخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها فى الأزل ، وهذا نظير قول أصحاب الهيولى : إن الهيولى كانت فى الأزل جوهراً خالياً من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها ، وهى لا تخلو منها فى المستقبل[1].

وما دمنا بصدد المشبهة فإنه تحسن الإشارة إلى فريق من المتكلمين أصحاب الحديث ، أثبتوا الصفات وبالغوا فى هذا الإثبات إلى حد وقوعهم فى التشبيه ، ونقصد بهؤلاء الطائفة المعروفة باسم الحشوية[2].

وقد أثبت الحشوية ، على العكس من المعتزلة ، صفات للذات الإلهية . ولم يكونوا يذهبون فيما وراء ألفاظ النصوص القرآنية . فأثبتوا لله يدين وعرشا ووجها وهلم جرا . وبالجملة فهم قد ذهبوا فى إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات . وذكر الأشعرى عن بعض هؤلاء الحشوية أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الخلاص والاتحاد المحض[3]

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٥ ، والهيولى لفظ يونانى بمعنى الأصل والمادة ، وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية ، (التعريفات للجرجانى ، مادة الهيولى).

(٢) الحشوية نسبة إلى « حشو » ، والحشو فى الاصطلاح عبارة عن الزائد الذى لا طائل تحته ، (تعريفات الجرجانى ، مادة « الحشو ») ، فيكون الحشوية هم الذين يقولون ما لا طائل تحته ، ويصح أن تكون تسميتهم راجعة إلى أنهم يعمدون إلى « حشو » فكرة الذات الالهيــة بكثير من الصفات ، على خلاف المعتزلة الذين ينفون الصفات ، ويطلق عليهم لذلك اسم المعطلة .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ١٣٩ ، وفى تفصيل آراء هؤلاء الحشوية يمكن الرجوع إلى نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٣٩ وما بعدها .

ومن المشبهـــة أيضاً طائفة تميل إلى الحلول ، قال أصحابها إنه يجوز أن يظهر البارى تعالى بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل فى صورة أعرابى ، وقد تمثل لمريم عليها السلام بشراً سوياً ، وحملوا عليه قوله صلى الله عليه وسلم : « لقيت ربى فى أحسن صورة »[1] .

وتحسن الإشارة فى صدد الكلام عن مذاهب المشبهة إلى أن أصحابها استندوا فى إثبات مقالاتهم إلى نصوص من القرآن والحديث تأولوها على الوجه الذى يريدون . فآيات الاستواء والوجه واليدين وما إليها ، وما ورد فى السنة من قوله صلى الله عليه وسلم « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وما يروى من قوله صلى الله عليه وسلم كذلك : « لقينى ربى فصافحنى ووضع يده بين كتفى حتى وجدت برد أنامله » ، كل أولئك وكثير غيره من الأخبار والأكاذيب التى وضعها ورددها المشبهة ، كان مصدراً غنياً لتلك الآراء التى عرضنا لها فيما سبق .

(ب) نفى الصفات :

ظهر القول بنفى الصفات عند المعتزلة ، وكان أهل السنة والسلف يقولون بأن لله صفات غير ذاته ، فجاء المعتزلة وقرروا خلافاً لهم أن صفات الله عين ذاته .

ونحن نرجح أن يكون ما أثاره المشبهة من آراء مخالفة لأصول العقائد على نحو ما رأينا فيما سبق ، قد دعا المعتزلة إلى الدفاع عن العقائد الإسلامية ، فأثبتوا أن ذات الله قديمة ، ونفوا عنها الصفات ، وبهذا قاوموا فكرة التشبيه ووجود صفات زائدة على الذات .

إلا أن القول بنفى الصفات قد مر عند المعتزلة بمراحل تطور ، فقد كان

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ١٤٤ .

فى أول الأمر قولا غير نضيج ، ثم تطور و تأثر بالفلسفة وأنظارها ، وأصبح يستند إلى براهين عقلية وحجج منطقية .

ظهر القول بنفى الصفات عند واصل بن عطـــاء ، فقد كان واصل يقول بنفى صفات البارى تعالى من العلم والقدرة والإرادة ، وكانت مقالة واصل فى بدئها — كما يذكر الشهرستانى[1] — غير نضيجة ، ذلك أنه كان يستند فى هذه المقالة إلى قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين ، وفى رأيه أن من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين ، وهذا يعنى فى عبارات أخرى أن إثبات ما هو قديم إلى جانب الذات الإلهية معناه إثبات إلهين .

ويرى ماكدونالد Macdonald أن نظرية واصل بن عطاء فى نفى الصفات غامضة الأصل[2] ، ونحن نرى أن ما أثاره المشبهة والمجسمة من شبهات بصدد مشكلة الذات والصفات هو الذى دعا واصل بن عطاء وأصحابه من بعده إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ، وربما بالغ واصل وأصحابه فى الاتجاه المضاد للتشبيه فوقعوا فى نفى الصفات على النحو الذى ذكرنا .

وثمـــة فرض آخر فى أصل القول بنفى الصفات عند المعتزلة ، وهو أن الجهمية أصحاب جهم بن صفوان قد سبقوا المعتزلة إلى القول بنفى الصفات ، فلا يبعد أن يكون المعتزلة ، وخاصة تلاميذ واصل بن عطاء ، قد تأثروا بالجهمية فى هذا الصدد ، يقول الشهرستانى ما نصه : « ... ووافق (جهم بن صفوان) المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية ، وزاد عليهم بأشياء منها قوله لا يجوز أن

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ٥٧.

(2) D. B. Macdonald: Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, New York 1926, P. 135.

ويحاول ماكدونالد أن يتلمس لهذه النظرية مصدراً يونانياً ، شأنه شأن غيره من الباحثين الغربيين فى محاولة رد النظريات الإسلامية إلى مصادر أجنبية .

يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيهاً فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلا خالقاً لأنه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة والفعل والخلق [١] » .

ولما جاء أبو الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ ، والذى يصفه الشهرستانى بأنه « شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة ، والمناظر عليها » [٢] ، نجده ذا ثقافة فلسفية واسعة ، ونراه قد عمق هذه الفكرة — أعنى فكرة نفى الصفات — على أساس فلسفى .

يقول العلاف « إن البارى تعالم عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بل هى ذاته [٣] » .

ويذكر الأشعرى فى مقالاته أن أبا الهذيل العلاف قد أخذ رأيه فى ذات الله عن أرسطاطاليس الذى قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ... فأعجب أبو الهذيل بذلك ، وقال علمه هوهو ، وقدرته هى هو [٤]

ويقول الشهرستانى مقارناً بين رأى العلاف والنصارى ما نصه : « والفرق بين قول القائل عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفى الصفة ، والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هى بعينها ذات

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ١٠٩ ، وقارن فى هذا الصدد الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م ، ص ٨٠ — ٨١ ، وهامش ص ٨١ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ٦٢ .

(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٦٣ .

(٤) أنظر مقالات الإسلاميين ، ص ٤٨٣ — ٤٨٥ .

وإذا أثبت أبو الهذيل هـــذه الصفات وجوها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى . . . »[1] .

ويقول ماكدونالد إن نظرية صفات الله قد اكتسبت على يد العلاف صورة أكثر تحديداً عما كانت عليه عند واصل بن عطاء ، ويذكر أن المتكلمين المسلمين يرون اقتراب رأى العلاف فى الصفات من فكرة التثليث المسيحية (Chrsitian Trinity) ويرون أن الأشخاص المشار إليهم فى التثليث صفات مشخصه (Personified Qualities) لحقيقة واحدة ، وهو كما يبدو[2] حقيقة رأى يوحنا الدمشقى (Jhon of Damascus) .

وخلاصة القول فى رأى العلاف بصدد الذات والصفات أنه أثبت صفات الذات الإلهية على أنها عين الذات ، فإذا أضفنا صفة العلم إلى الله فهذا إثبات علم ، هو الله ، ونفى الجهل عنه ، ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حى ، بحيث يمكن اعتبار هذه الصفات الثلاث وهى العلم والقدرة والحياة وجوهاً للذات الإلهية ، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم راجع إلى اختلاف المعلوم والمقدور ، وهو ليس اختلافاً حقيقياً .

وقد تابع أبا الهذيل العلاف فى مقالته فى نفى الصفات معتزلى آخر له مكانته الكلامية والفلسفية ، وأعنى به إبراهيم بن سيار النظام (+٢٢١هـ أو ٢٣١هـ) وكان مفكراً ذا ثقافة فلسفية عميقة ، أفسح للفلسفة اليونانية مجالا فى علم الكلام ، واستعان بكثير من مباحثها فى المسائل الكلامية التى عالجها[3] وهو

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ٦٣ .

(2) Macdonald : Development of Muslim Theology, P. 137.

(٣) نحب أن ننوه هنا بكتاب : « ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » ، لأستاذنا الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ، وهو أوفى ما كتب عن النظام ، ويحسن الرجوع اليه ، نشر بالقاهرة ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م ، والكتاب يعد مثلا رائعاً من أمثلة البحث فى ميدان علم الكلام ، ويمتاز بدقة المرجع وغزارة المادة .

يقول فى نفى الصفات ما نصه : « إن الله لم يزل عالماً حياً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه ، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله فى سائر صفات الذات » ، وعنده أن إثبات صفة الله هو إثبات ذاته ، ونفى ضد هذه الصفة عنه ، وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفى عن الله من وجوه النقص فعنده أن معنى عالم ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حى ، وإثبات الصفة لله هو على وجه التوسع ، وإنما هو إثبات ذاته . « والوجه » عنده أيضا ، وعلى سبيل التوسع ، ومعناه « الذات » كما تقول العرب ، لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت « واليد » معناها النعمة ، ويقول النظام : لله علم وقدرة توسعا ، وحقيقته إثباته عالماً قادراً ، « وكان لا يقول : له حياة وسمع وبصر ، لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال : أنزله بعلمه (٤ : ١٦٦) ، وأطلق القوة فقال : أشد منهم قوة (٤١ : ١٥) ، ولم يطلق الحياة والسمع والبصر [١] » .

وفى كتاب «تبصرة العوام فى معرفة مقالات الأنام»[٢] كلام فى الصفات للنظام « إعلم أن النظام وأتباعه قالوا : إن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغى أن يقال لها أشياء أو أجسام أو أعراض ، ولا يقال أنها جزء ولا يقال أنها بعض منه ، لأنها صفات ، ولا يجوز وصف صفة بصفة أخرى ، ويقول : أفعال العباد صفاتهم ، وصفاتهم هم ، وليست جزءاً منهم ، وهى أعراض وليست أجساماً ، وليست أشياء ... »

فالنظام يقول إن الصفات لا توصف بأنها أشياء ولا أجسام ولا أعراض وأغلب الظن أنه منع من هذا لأن إثبات الصفة عنده هو إثبات الذات ، ونفى

---

(١) مقالات الاسلاميين : ١٦٦ - ١٦٧ — ١٧٨ — و ١٨٧ — ١٨٨ و ١٨٩ و ٤٨٦ — ٤٨٧ .

(٢) تأليف سيد مرتضى بن داعى حسنى رازى ، طبع طهران بالفارسية ، عام ١٣١٣ هـ ، ص ٥٥ .

ضد الصفة عنه ، ولا يقال عن الذات إنها جسم أو عرض أو نحوه »[١] .

وجاء بعد النظام من المعتزلة معتزلى آخر هو معمر بن عباد (عاش فى حكم الرشيد) ، ويذكر الشهرستانى « أنه أعظم القدرية مرتبة فى تدقيق القول بنفى الصفات »[٢] ، وليس أدل على مبالغته فى نفى الصفات من أنه كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم ، لأن القديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو فعل ، كقولك أخذ منه ما قدم وما حدث ، والقول بالقدم يشعر بالتقادم الزمانى ، ووجود الله ليس بزمانى[٣] .

ثم جاء الجاحظ (+ ٢٥٥ هـ) ، وكان من فضلاء المعتزلة ، وقد طالع — كما يقول الشهرستانى — كثيراً من كتب الفلاسفة[٤] ، ويرى الشهرستانى أن مذهب الجاحظ فى نفى الصفات هو مذهب الفلاسفة ، وحكى الكعبى عنه فى نفى الصفات أنه قال : « يوصف البارى تعالى بأنه مريد بمعنى أنه لا يصح عليه السهو فى أفعاله ولا الجهل ، ولا يجوز أن يغلب ويقهر ، وقال إن الخلق كلهم من العقلاء عالمون بأن الله تعالى خالقهم وعارفون بأنهم محتاجون إلى النبى وهم محجوجون بمعرفتهم ، ثم هم صنفان : عالم بالتوحيد ، وجاهل به ، فالجاهل معذور ، والعالم محجوج . ومن انتحل دين الإسلام، فإن اعتقد أن الله تعالى ليس بجسم ، ولا صورة ، ولا يرى بالأبصار ، وهو عدل لا يجور ولا يريد المعاصى ، و بعد الاعتقاد والتبيين ، أقر بذلك كله ، فهو مسلم حقاً ، وإن عرف ذلك كله ، ثم جحده وأنكره ، أو دان بالتشبيه والجبر ، فهو مشرك كافر حقاً ، وإن لم ينظر فى شئ من ذلك ، واعتقد أن الله ربه ، وأن محمداً رسول الله ، فهو مؤمن

---

(١) ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، ص ٨٠ — ٨٢ .
(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ٨٣ .
(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٨٦ .
(٤) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٩٤ .

لا لوم عليه ولا تكليف غير ذلك [١] .

والفكرة الأخيرة فيما يتعلق بالصفات الإلهية عند المعتزلة هى التى نجدها عند أبى هاشم البصرى المعتزلى (+ ٣٢١ ﻫ) ، فالله عنده عالم بذاته بمعنى أنه ذو حالة هى صفة معلومة وراء كونه ذاتا تتصف بالوجود ، وإنما يعلم الصفة على الذات لا بإنفرادها ، فأثبت أحوالا هى صفات لا معلومة ولا مجهولة ، أى هى على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات ، قال : والعقل يدرك فرقا ضروريا بين معرفة الشىء مطلقاً وبين معرفته على صفة ، فليس من عرف كونه عالما ، ولا من عرف الجوهر، عرف كونه متحيزا قابلا للعرض . ولاشك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات فى قضية وافتراقها فى قضية، وبالضرورة نعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به ، وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل ، وهى لا ترجع إلى الذات ، ولا إلى أعراض وراء الذات ، فإنه يؤدى إلى قيام العرض بالعرض ، فتعين بالضرورة أنها أحوال ، فكون العالم عالماً حال هى صفة وراء كونه ذاتا ، أى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك كونه قادرا حياً [٢] .

وبهذا يرى أبو هاشم أن الصفات هى أحوال الذات الالهية أو قل : هى مفهومات ندرك بها الذات ، كما ندرك الجزئيات بواسطة المعانى الكلية ، وهذا لا يستتبع أن تكون الأحوال زائدة على الذات ، أو تكون هى عين الذات ، أو قل أيضاً : إن الأحوال أشبه شىء بالاعتبارات العقلية أو بالوجوه المعنوية للذات الالهية ، ويبدو أن رأى أبى هاشم فى هذا الصدد يتوسط بين طرفين ، الأول رأى المعتزلة فى نفى الصفات ، والثانى رأى أهل السنة الذين أثبتوا الصفات ، فهو كما رأينا يثبت الصفات على وجه، وينفيها على وجه آخر .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ﺣ ١ ، ص ٩٥ — ٩٦ .
(٢) نفس المرجع ، ﺣ ١ ، ص ١٠١ — ١٠٢ .

هذا عرض لآراء المعتزلة فى نفى الصفات ، ويتبين منه أن المعتزلة بوجه عام قد أثبتوا الذات الإلهية ذاتا قديمة بعيدة عن كل أنواع التركيب ، ونزهوا الله تنزيها تاما ، ونفوا عن الذات كل المفهومات الإنسانية ، ولهذا رماهم خصومهم بأنهم معطلة بمعنى أنهم يجردون الذات عن صفاتها[1] ، ولكن وجه الحق فى المشكلة هو أن المعتزله لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها ، بل هم أثبتوا أن الصفات عين الذات ، فلا وجود لصفات زائدة عليها .

وفى رأينا أن مادعا المعتزلة إلى القول بنفى الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب المشبهة والمجسمة على نحو ما ذكرنا من قبل ، وهم فيما يبدو لنا أيضاً كانوا يخشون أن يؤدى قول بعض الصفاتية فى إثبات الصفات إلى جانب الذات إلى اعتبارها جواهر مستقلة أو أقانيم ، كما هو الحال عند النصارى ، الذين يعتبرون الأقانيم صفات مشخصة .

(حـ) إثبات الصفات :

أثبت كثير من السلف لله تعالى صفات أزلية[2] من العلم والقدرة والحياة

---

(١) من طريف ما يروى بهذا الصدد أنه حكى عن عمرو بن عبيد المعتزلى أنه كان يقرر أن الله تعالى عالم بذاته لا بعلم قام به ، فوقف عليه أعرابى فسمع كلامه فأنشأ يقول :

أترضى إذا ما قال يا عمرو قائل أبوك عليم دون علم ولا نظر
حليم بلا حلم تقى بلا تقى سميع بلا سمع بصير بلا بصر
جواد بلا جود وفى بلا وفا جميل بلا حسن حى بلا خضر
مديحا تراه أم هجاء وسبة فلا أنت إلا فى ضلال على خطر

أنظر : السيد أحمد رافع الحسينى الطهطاوى : كمال العناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ ، ص ٦٧ .

(٢) اعتمدنا هنا على ما يذكره الشهرستانى فى الملل والنحل ، حـ ١ ، ص ١١٦ وما بعدها .

والإرادة والسمع البصر والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، وكانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام فيهما سوقا واحداً .

وقد أثبت هؤلاء السلف أيضاً صفات جبرية مثل اليدين والرجلين ، وهم لا يؤلون ذلك .

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات على النحو الذى رأيناه فيما سبق،والسلف يثبتونها ، سمى السلف « صفاتية » والمعتزلة « معطلة » .

وقد بلغ بعض السلف فى إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها .

وانقسم السلف بصدد نصوص الدين الدالة على الصفات : فبعضهم أولها على الوجه الذى يحتمله اللفظ ، والبعض الآخر توقف فى التأويل ، وذهبوا إلى أن الفعل يقتضى أن الله تعالى « ليس كمثله شئ » فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شئ منها ، ولسنا مكلفين بتفسير النصوص المتشابهة .

ثم أن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا لا بد من إجراء ماورد من الآيات المتشابهة نحو قوله تعالى« الرحمن على العرش استوى[1] » على ظاهره ، والقول بتفسيرها على نحو ما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر فوقعوا فى التشبيه ، وهو على خلاف ما اعتقده السلف المتقدمون . ومن الذين وقعوا فى التشبيه كذلك الشيعة ، فوقعوا فى غلو وتقصير ، فأما الغلو فتشبيه بعض أئمتهم بالإله ، وأما التقصير فتشبيه الإله بواحد من الخلق .

على أن جماعة من السلف لم يصطنعوا التأويل ولا عرضوا أنفسهم للتشبيه ،

(١) سورة طه ، آية ٥.

ومن أبرز هؤلاء مالك بن أنس رضى الله عنه، إذ قال فى آية الاستواء: الإستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

ومن الذين لم يتعرضوا للتأويل مثل مالك بن أنس، أحمد بن حنبل، وسفيان، وداود الأصفهانى، ومن تابعهم.

ثم ظهر عبد الله بن سعيد الكلابى، وأبو العباس القلانسى، والحارث بن أسد المحاسبى، وكانوا من جملة السلف، فأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية.

ولما اختلف أبو الحسن الأشعرى صاحب مدرسة الأشاعرة فيما بعد مع أستاذه، إنحاز إلى طائفة السلف، وأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار مذهبه مذهباً لأهل السنة والجماعة، ثم انتقلت سمة «الصفاتية» إلى الأشاعرة كما يقول الشهرستانى[1].

ويلاحظ الباحث فى علم الكلام أن الأشاعرة كانوا يتوسطون بين اتجاهين، أحدهما إسراف المعتزلة فى اصطناع العقل وبراهينه، وثانيهما جمود السلف عند ظاهر النصوص، وهم — أى الأشاعرة — لا يجعلون النظر العقلى المستقل عن الوحى سبيلا موصلا إلى المعرفة بالشئون الإلهية بحال من الأحوال.

وهذا الاتجاه الذى أشرنا إليه هو الذى يسود مباحث الأشاعرة بالإجمال، ومن بينها مشكلة الذات والصفات التى نحن بصددها.

بحث الأشعرى فى مسألة الذات والصفات بحثاً عقلياً، ويمكن القول بأن جملة مذهبه أقرب إلى مذهب أهل السنة، المثبتين للصفات والذين لم يقعوا فى التشبيه.

يقول الأشعرى فى كتاب اللمع: «فإن قال قائل: لم زعمتم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات قيل: لأنه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث حكمها

(١) الملل والنحل بهامش الفصل، جـ ١، ص ١١٩.

ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها ، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً ، وقد قال الله تعالى : « ليس كمثله شئ » وقال تعالى : « لم يكن له كفواً أحد » . »[1] .

ويذكر الشهرستانى أن أبا الحسن الأشعرى يقول : « البارى تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ... قال : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هى هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره ... »[2]، وهـــذا يعنى أن الأشعرى يثبت الصفات ويرى أنها أزلية قائمة بذات الله تعالى ، وعنده أن الله متكلم بكلام قديم ، ومريد بإرادة قديمة ، وهكذا الشأن فى سائر الصفات كالسمع والبصر وغيرها .

ويرى الأشعرى أن علم الله واحد يتعلق بجميع المعلومات : المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم ، وقدرته كذلك واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات ، وإرادته واحدة قديمة تتعلق بجميع المرادات، وكلامه واحد هو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات فى كلامه لا إلى عدد فى نفس الكلام والعبارات[3] .

وجملة القول أن الأشعرى قد أثبت العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر صفات أزلية قائمة بذات الله ، وهو فى الصفات يستخدم الحجج والبراهين العقلية التى تؤيده[4] .

---

(١) الأشعرى : كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص ٧ — ٨ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٢٢ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ص ١٢٢ — ١٢٤ .

(٤) ويمكن الرجوع هنا إلى كتب الأشعرى نفسه لتبين ثقافته الفلسفية ، ومنها كتاب اللمع ، ويخصص الأشعرى الباب الأول منه للكلام فى وجود الله وصفاته ص ٦ — ١٤ .

٢ — مشكلة الجبر والاختيار :

(أ) مصدرها من القرآن والحديث :

مشكلة الجبر والاختيار مشكلة قديمة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين جميعاً على اختلاف أجناسهم ، ولها عند المسلمين أيضاً أهميتها الكبرى ، فقد خاض فيها المتكلمون والفلاسفة والصوفية خوضاً كبيراً .

ويمكن أن نجد مصدراً لهذه المشكلة فى بعض نصوص القرآن والحديث :

فهناك آيات توحى بالجبر ، نحو قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله[1] » ، وقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون[2] » ، وقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون[3] » ، وقوله تعالى : « ولا تقولن لشىء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله[4] » ، وقوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى[5] » .

وهناك آيات أخرى توحى بالاختيار ، فمنها قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر[6] » ، وقوله تعالى : « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر كل نفس بما كسبت رهينه[7] » ، وقوله تعالى : « ومن

---

(١) سورة الإنسان ، آية ٣٠ .

(٢) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

(٣) سورة القصص ، آية ٦٨ .

(٤) سورة الكهف ، آية ٢٣ — ٢٤ .

(٥) سورة الأنفال ، آية ١٧ .

(٦) سورة الكهف ، آية ٢٩ .

(٧) سورة المدثر ، آية ٣٧ — ٣٨ .

يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيما ، ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه ، وكان الله عليما حكيما[1] » .

وقد وقع الجدل فى القدر والإيمان به على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كما يستفاد من هذه الرواية : « عن أبي هريرة قال : جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله صلى الله عليه وسلم فى القدر فنزلت : يوم يسحبون فى النار على وجوههم ذوقوا مس سقر إنا كل شئ خلقناه بقدر » .

والإيمان بالقدر واجب على المسلم ، والقدر هو تقدير الله للأشياء فى الأزل بحسب علمه وإرادته ، أى بيان تحديدها من إيجاد كل شئ منها ، وعلى ذلك فقد قدر الله أمر الخلق قبل وجودهم ، وإلى هذا الإشارة بما ورد فى الحديث : « عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لما قضى الله عز وجل الخلق كتب فى كتاب فهو عنده فوق العرش إن رحمتى سبقت غضبى » .

والدلائل على وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره ، وأن ما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه ، كثيرة فى أحاديث النبي بحيث يمكن القول بأن الإسلام قد قرر الإيمان بالقدر أصلا من أصول عقائده .

لذلك نهى النبي عن إنكار هذا الأصل ، وحمل على أولئك الذين يعتبرون الإنسان خالقاً لأفعاله ، وفى هذا ورد ما نصه : « عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : القدرية[2] مجوس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تعودوهم ،

---

(١) سورة النساء ، آية ١١٠ — ١١١ .

(٢) ورد فى القاموس المحيط للفيروزابادى : القدر ، محركة ، القضاء والحكم ومبلغ الشيء ، ... والقدرية جاحدو القدر ، (القاموس المحيط مادة « القدر ») ؛ وفى التعريفات للجرجانى : « القدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ، ولا يرون الكفر والمعاصى بتقدير الله » . (التعريفات : مادة « القدرية ») .

وإن ماتوا فلا تشهدوهم »، وورد كذلك ما نصه : « عن عمر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم » .

ويبدو أن تشبيه النبي القدرية بالمجوس راجع إلى أن كل فرقة منهما تنتهى فى اعتقادها إلى القول بإلهين : فالمجوس[1] ، وهم طائفة من المشركين كانت ديانتهم سائدة بين الفرس على وجه الخصوص ، يعتقدون بإلهين اثنين أصلين أحدهما النور والآخر الظلمة ، فالخير من فعل النور ، والشر من فعل الظلمة ، والقدرية يعتقدون أن الإنسان خالق لأفعاله بقدرة خلقها الله فيه ، فالخالق عندهم اثنان ، الله ، والإنسان فى أفعاله الاختيارية ، وعقيدة المجوس والقدرية مخالفة لعقيدة الإسلام التى تقرر أن الخير والشر من الله تقديراً أزلياً وخلقاً وإيجاداً ، على نحو ما وردت به نصوص الدين .

(ب) تطور النظر فيها بعد عهد النبي :

على أن المسلمين بعد انتهائهم من فتوحاتهم واختلاطهم بغيرهم من الشعوب بدأوا يفكرون من جديد فى مشكلة القدر ، وهل للإنسان إرادة يدبر بها مستقلة عن إرادة الله ، أم أن الإرادة الإلهية مطلقة ، وبذلك يكون الإنسان مجبوراً ، لا فعل له بوجه من الوجوه .

وكان معبد الجهنى وغيلان الدمشقى والجعد بن درهم من أوائل القدرية . يقول البغدادى فى الفرق بين الفرق : « ثم حدث فى زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية فى القدر والاستطاعة من معبد الجهنى وغيلان الدمشقى والجعد بن درهم ، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر ، وجابر ابن عبد الله ، وأبى هريرة ، وابن عباس ، وأنس بن مالك ،

---

(١) أنظر فى تفصيل مذاهب المجوس : الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ٢ ، ص ٧٢ وما بعدها .

وعبد الله بن أبى أوفى ، وعقبة بن عامر الجهنى وأقرانهم[١] » .

(ج) المعتزلة :

وسار واصل بن عطاء المعتزلى على نهج معبد الجهنى وغيلان الدمشقى فى القول بالقدر[٢] ، وفى هذا يقول الشهرستانى : « القاعدة الثانية (من قواعد واصل) القول بالقدر ، وإنما سلك فى ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات ، فقال: إن البارى تعالى حكيم عادل ،لايجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم . قال : ويستحيل أن يخاطب العبد بإفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، واستدل بآيات على هذه الكلمات[٣] » .

ثم جاء أبو الهذيل العلاف فسلك مسلك واصل فى القول بالقدر ، وهو يرى أن الانسان قادر خالق لأفعاله ، وإن كان الانسان فى الآخرة ليس كذلك ، وإلى هذا يشير الشهرستانى بقوله : « ... قوله فى القدر مثل ما قاله أصحابه (يقصد من المعتزلة) ، إلا أنه قدرى الأولى ، جبرى الآخرة ، فإن

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ١٤ — ١٥ .

(٢) لذلك يلقب المعتزلة بالقدرية ، قارن الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ ؛ كما يسمون بأصحاب العدل والتوحيد ، والعدل عندهم ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، والله عادل ، بمعنى أنه كلف الإنسان وجعله مسئولا عن أفعاله ، وليس لله دخل فيها .

(٣) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ٥٨ — ٥٩ .

مذهبه فى حركات أهل الخلدين فى الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها وكلها مخلوقة للبارى تعالى، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها[١]».

فلما جاء النظام — وهو معتزلى طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة — نجده يتصور القدرة الإلهية على نحو خاص . فهو يرى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى خلافاً لأصحابه من المعتزلة الذين قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها قبيحة[٢] .

ويقول النظام فى الإرادة[٣] إن الله تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة، فإذا وصف بها شرعاً فى أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم ، وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمعنى به أنه آمر بها وناه عنها ، ولذلك يذهب النظام إلى أن الإرادة لا تضاف إلى الله على الحقيقة ، وهذا يعنى قوله بنفى الارادة بمعناها الحقيقى ما دام يقول بأن إرادة الله للأشياء هى خلقها على حسب العلم ، وأن معنى الإرادة هو العلم[٤] .

وقد حاول بعض المستشرقين رد رأى النظام فى نفى الإرادة إلى مصدر أجنبى مثل هوروفتز (Horovitz) الذى يتخذ من قول النظام بأن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على أن يزيد أو ينقص شيئاً من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار، دليلا على موافقته لمذهب الرواقية فى قولهم بالضرورة التى يخضع لها كل شىء والتى تشمل كل شىء .

ولا يبعد أن يكون النظام قد عرف الفلسفة الرواقية وتأثر بها على وجه ما ،

---

(١) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٦٣ — ٦٤ .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ٦٧ — ٦٨ .

(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ص ٦٩ .

(٤) قارن : Macdonald : Development ot Muslim Theology, P. 140—141.

فمذهب الرواقية فى العناية الإلهية يشبه كثيراً آراء النظام بصدد القدرة الالهية ، فالعناية الالهية عند الرواقيين تعنى الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات والتى تتنزه عن الشر ، لأن الله لا يريد إلا الخير ، وهو يشبه قول النظام فى أن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى .

وقد تأثر بالنظام فى رأيه فى الإرادة معتزلى آخر هو أبو القاسم بن محمد الكعبى ، فهو قد وافق النظام فى القول بأن الإرادة هى العلم ، وفى ذلك يقول الشهرستانى : « وانفرد الكعبى عن أستاذه (يقصد الخياط المعتزلى) بمسائل منها قوله إن إرادة البارى تعالى ليست صفة قائمة بذاته ، ولا هو مريد لذاته ، ولا إرادته حادثة فى محل أو لا فى محل ، بل إذا أطلق عليه أنه مريد فمعناه أنه عالم قادر غير مكره فى فعله ولا كاره ، ثم إذا قيل إنه مريد لأفعاله فالمراد به أنه خالق لها على وفق علمه ، وإذا قيل هو مريد لأفعال عبادة فالمراد به أنه آمر بها راض عنها ...[1] » .

وتحسن الإشارة إلى أن بعض متأخرى المعتزلة قد عدلوا الرأى الشائع بينهم القائل بأن للإنسان إرادة حرة يفعل بها وأن أفعاله مخلوقة له ، فنجد عند أحد متأخريهم ، وهو الحسين بن محمد النجار ، رأياً يقرب من رأى الأشاعرة ، وذلك أنه يثبت وجود قدرة حادثة للإنسان ويقرر أن أفعاله مخلوقة لله ، وإن كان النجار يوافق سائر المعتزلة فى القول بنفى الصفات من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر ، يقول الشهرستانى : « قال النجار : البارى تعالى مريد لنفسه كما هو عالم لنفسه ... وقال : هو مريد الخير والشر والنفع والضر ، وقال أيضاً : معنى كونه مريداً أنه غير مستكره ولا مغلوب ، وقال : هو خالق أعمال العباد خيرها وشرها ، حسنها وقبيحها ، والعبد

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ ١ ص ٩٧ — ٩٨ ، وقارن نفس المرجع : جـ ١ ، ص ٦٩ .

مكتسب لها ، وأثبت تأثيرا للقدرة الحادثة ، وسمى ذلك كسباً على حسب ما يثبته الأشعرى [1] » .

فإذا أردنا أن نستخلص ما يعم المعتزلة من الاعتقاد فى مسألة الإرادة الإنسانية وصلتها بالإرادة الإلهية قلنا : إن المعتزلة يرون الإنسان مختاراً ، لأن الله تعالى قد كلف الإنسان ، وما دام قد كلفه فقد جعل له قدرة واختياراً ، بحيث يكون الإنسان خالقاً لأفعاله محاسباً عنها .

ولما كان بعض الأفعال الانسانية يوصف بالشرية ، فإنه يستحيل أن تكون هذه الأفعال صادرة عن الله ، لأنه لا يصدر عن الله ما هو شر ، فالعبد — على حد تعبير شيخهم واصل بن عطاء — هو « الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله » .

وأوجب المعتزلة على الله كونه لا يفعل إلا الأصلح ، وأن أفعاله لحكمة ، وأنه واجب عليه رعاية مصالح عباده ، وأنه لا يمكن أن يكون قادراً على فعل الشر أو الظلم ، ومن الواضح أن الذات الإلهية بهذا يزول ما لها من سلطان أمام قانون العدل المطلق .

ويرى المعتزلة كذلك أن الإنسان يستطيع باستطاعة نفسه ، ويصور النسفى رأى المعتزلة عامة فى خلق الأفعال والاستطاعة بقوله : « قالت المعتزلة : أفعال العباد كلها مخلوقات للعباد ، والعبد هو الذى يخلق فعل نفسه خيراً أو شراً ، لأن العبد عندهم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل ، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى . وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل ، فأفعاله مخلوقة من جهته » [2] .

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ ١ ، ص ١١٢ .

(٢) أبو المعين النسفى : بحر الكلام ، بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٩ هـ — ١٩١١ م ، ص ٤٠ ، وللمعتزلة مباحث فلسفية دقيقة فى الاستطاعة وهل هى تتقدم الفعل أم توجد معه ، قارن : الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٠ ، ٧٠ ، ٩٠ .

(د) الجبرية :

رأينا المعتزلة يجعلون للإنسان إرادة واختياراً ، ويذهبون إلى أنه خالق لأفعاله خيرها وشرها ، ونريد الآن أن نقف على اتجاه آخر فى هذه المشكلة - أعنى مشكلة الجبر والاختيار - وهو اتجاه الجبرية .

« والجبر هو نفى الفعل حقيقة عن العبد ، وإضافته إلى الرب تعالى ، والجبرية أصناف : فالجبرية الخالصة هى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . والجبرية المتوسطة أن يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة . أما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما فى الفعل ، وسمى ذلك كسباً ، فليس بجبرى »[١] .

ويسمى المعتزلة كل من لم يثبت للقدرة الحادثة فى الإبداع والإحداث استقلالا جبرياً[٢] .

ومن أبرز القائلين بالجبر على عهد الأمويين جهم بن صفوان ، وجهم من الجبرية الخالصة[٣] ، ظهر بترمذ وقتل بمرو فى آخر ملك بنى أمية .

وافق جهم المعتزلة فى نفى الصفات ، وفى رأيه أن البارى تعالى لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه لأن هذا يؤدى إلى التشبيه ، وقرر فيما قرره أن ليس شئ من الخلق يتصف بالقدرة والفعل والخلق .

ويرى جهم أن الإنسان ليس يقدر على شئ ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فى الإنسان على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب الله الأفعال إلى الإنسان مجازاً كما هو الشأن فى الجمادات حين يقال : أثمرت

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١١ ص ١٠٨ .

(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) قارن نفس المرجع ، حـ ١ ص ١١٠ — ١١١ .

الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبتت ! ! ، إلى غير ذلك .

والثواب والعقاب عند جهم بن صفوان جبر ، كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً ـ فى رأيه ـ كان جبراً .

وكل شئ عند الجبرية مقدر أزلا ، فإن الله تعالى خلق المؤمنين مؤمنين والكافرين كافرين ، وإبليس لم يزل كان كافراً ، وأبو بكر وعمر كانا مؤمنين قبل الإسلام ، والأنبياء عليهم السلام كانوا أنبياء قبل الوحى [1] ، وهكذا .

ويستند الجبرية فى دعم آرائهم إلى شواهد من الكتاب والسنة تأولوها على الوجه الذى يريدون ، يقول النسفى : « قالت الجبرية ليس للعبد إستطاعة ، والعبد مجبور على الكفر والإيمان ، يدل عليه قوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » ، فإن الله تعالى أخبر أنهم لا يستطيعون العدل ومع هذا أمرهم بالعدل ، وكذلك قوله : « أنبئونى بأسماء هؤلاء » فالله تعالى أمرهم مع علمه بأنهم لا يطيقون ، وكذلك قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود » ، وقوله تعالى خبراً عن النبى : « ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » ، فلو لم يكن التكليف للعاجز جائزاً لم يكن لهذا الدعاء معنى وفائدة . وكذلك قول النبى صلى الله عليه وسلم : « من صور صورة بيده كلف يوم القيامة بأن ينفخ فيه الروح وليس بنافخ » [2] .

ويشبه مذهب الجبرية عند المتكلمين المذهب الفلسفى المعروف بمذهب القدر (Fatalisme) الذى يقرر أن الإنسان لا قدرة له على توجيه مجرى الحوادث فى الكون من حيث أنها جميعاً مقدرة قبلا ، ونجد أصحابه راضين رضاء تاماً بمجارى الأقدار ، وخاضعين كل الخضوع للإرادة الإلهية

---

(١) بحر الكلام للنسفى ، ص ١١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥١ — ٥٢ .

العليا السارية فى الوجود كله ، وغير مسلين بوجود إرادة حرة (Libre Arbitre) فى الإنسان .

ويشبه مذهب الجبرية كذلك المذهب المعروف بمذهب سبق التقدير (Prédestnation) ، وهو يعنى بالمعنى التيولوجى أن كل فرد قد قدر له مصيره منذ الأزل إما بالنجاة أو بالعذاب[1] .

ولم تجد عقيدة جهم بن صفوان وغيره من الجبرية الذين تابعوه قبولا عند المسلمين ، لأن أهل السنة والجماعة رفضوا القول بالجبر على النحو الذى رأيناه عند الجبرية . ثم جاء الأشعرى وحاول أن يتلمس حلا للمشكلة على أساس التوسط بين طرفى الجبر والاختيار ، على النحو الذى سنتبينه فيما يلى .

(هـ) المتوسطون بين الجبر والاختيار :

يرى أهل السنة والجماعة [2] ـ على العكس من المعتزلة ـ أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، والله تعالى يخلق أفعال العباد كلها خيراً كان أو شراً ، والاستطاعة من الله تعالى تحدث للعبد مقارنة للفعل ، لا مقدمة على الفعل ولا متأخرة عنه ، والعبد بجميع أفعاله مخلوق لله تعالى ، يدل عليه قوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وهو دليل على أنه خلق أنفسنا وأعمالنا .

وقد رأى أهل السنة أنه إذا قيل إن العبد خالق لفعله ، فإن ذلك يؤدى

---

(١) قارن :

Lalande A.: Vocabulaire Technique et Critiqe de la Philosophie, Paris 1947, Aat. «Fatalisme» & «Prédestination» .

(٢) قارن : بحر الكلام للنسفى ، ص ٤٠ — ٤١ ؛ وأهل السنة والجماعة فريق من المسلمين من أهل الرأى والحديث والقراء والمحدثين والمتكلمين ، ويدخل فيه جمهور الأمة الإسلامية وسوادها الأعظم من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة وابن حنبل وطائفة من الصوفية وغيرهم ، الفرق بين الفرق ، ص ١٩ — ٢٠ ، ص ٢٠٠ وما بعدها .

إلى أن يكون الخالق اثنين ، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك مع الله فى الخالقية ، ومن ادعى الشرك مع الله فى الخالقية يكفر ، يدل على ذلك قوله تعالى : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » ، وكذلك قوله تعالى : « والله خالق كل شيء » ، وفعل العبد شئ .

ومع ذلك يرى أهل السنة والجماعة إن للعبد استطاعة ، فهو مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه ، وبقوته وتوفيقه ، والعبد مخير مستطيع ، فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتساب فى المعصية يجرى خذلان الله مع نيته وقصده ، فيستحق العقوبة على فعل نفسه ، وإذا وجد جميع ذلك فى الطاعة يجرى عون الله وتوفيقه مع فعله ، ولا يقول أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى يجبر العباد على المعصية ثم يعذبهم كما يقول أصحاب الجبرية الخالصة ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ظلماً من الله وجوراً ، والله منزه عن الظلم والجور .

والله ، على مذهب أهل السنة ، عدل فى أفعاله ، بمعنى أنه متصرف فى ملكه وملكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، والعدل على مقتضى مذهبهم هو وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور من الله جور فى الحكم أو ظلم فى التصرف[1] .

وأما الوعد والوعيد عندهم ، فإنهم يرون كلام الله أزليا ، وعد على ما أمر ، وأوعد على مانهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شئ من قضية العقل .

وقد أظهرنا البغدادى فى الفرق بين الفرق على نزعة التوسط فى مشكلة الجبر والاختيار عند أهل السنة والجماعة ، وبين رأيهم فيها بقوله : « وقالوا

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، جـ ١ ، ص ٥٢ .

(أى أهل السنة والجماعة) فى الركن السادس ، وهو الكلام فى عدل الإله سبحانه وحكمته ، أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها ، وأنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله ، خلاف قول من زعم من القدرية أن الله تعالى لم يخلق شيئا من أكساب العباد ، وخلاف قول الجهمية إن العباد غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم ، فمن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم فهو قدرى مشرك بربه ، لدعواه أن العباد يخلقون مثل خلق الله من الأعراض التى هى الحركات والسكون فى العلوم والإرادات والأقوال والأصوات . وقد قال الله عز وجل فى ذم أصحاب هذا القول : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شىء ، وهو الواحد القهار » (الرعد ١٨) . ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، وليس هو معامل ولا مكتسب فهو جبرى ، والعدل خارج عن الجبر والقدر . ومن قال إن العبد مكتسب لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه ، فهو سنى عدلى منزه عن الجبر والقدر »[1] .

ومن هذا يتبين لنا أن أهل السنة والجماعة يقفون بصدد مشكلة الجبر والاختيار موقفا وسطا : فهم يؤمنون بأن الله خالق أفعال الإنسان ، وهم بذلك يخالفون المعتزلة فى أن الإنسان خالق لها ، وهم لا يؤمنون كذلك بما قال به الجبرية من أن الإنسان لا استطاعة له أصلا ، لأنهم يرون الإنسان مكتسبا لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه .

ولما جاء أبو الحسن الأشعرى ، إنحاز إلى أهل السنه والجماعة[2] ، وحاول أن يعمق فكرتهم بصدد الجبر والاختيار على أساس فلسفى .

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

(٢) الملل والنحل ، حـ ١ ، ص ١١٩ .

فإرادة الله عند الأشعرى[1] واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعال عباده من حيث أنها مخلوقة ، لا من حيث أنها مكتسبة لهم ، والله قد أراد جميع الأفعال خيرها وشرها ، ونفعها وضرها ، وكما أراد وعلم ، أراد من العباد ما علم وأمر القلم ، حتى كتب فى اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذى لا يتغير ولا يتبدل .

ويرى الأشعرى أن العبد قادر على أفعاله ، فالإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الإختيار والإرادة ، والتفرقة عند الأشعرى راجعة إلى أن الحركات الإختيارية حاصلة بحيث أن القدرة تكون متوقفة على أختيار القادر ، فمن هذا قال الأشعرى : المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت هذه القدرة الحادثة .

ثم على أصل أبى الحسن الأشعرى أنه لا تأثير للقدرة الحادثة فى الإحداث: لأن جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى قضية حدوث كل محدث ، حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، وتصلح لإحداث الجوهر والأجسام ، فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة .

غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق ، عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها ، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، وسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته .

كما بينا وتعرف نظرية الأشعرى بهذا الصدد بنظرية « الكسب » ، فالله عنده خالق كل شيء بما فى ذلك أفعال الإنسان، وبعبارة أخرى، أفعال الإنسان

---

(١) الملل والنحل ، حـ ١ ، ص ١٢٣ وما بعدها ، وقارن كذلك كتاب الأشعرى المعروف باللمع ، ص ٢٤ وما بعدها .

لله خلقا وإبداعا ، وللإنسان كسبا واختياراً بقدرته الحادثة ، فالإنسان مريد للفعل، والله خالق له ، والدليل على أن الإنسان مكتسب لأفعاله مايحسه الإنسان فى نفسه من إرادة وقدرة على أفعاله الاختيارية .

وجاء الباقلانى بعد الأشعرى فأثبت كذلك تأثيرا للقدرة الحادثة وأثرها ، وأثبت كيفية تعلقها بالفعل [1] .

فإذا كنا مع الجوينى فاننا نراه يذهب إلى القول بأن نفى القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل والحس [2] ، وأن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه كنفى القدرة أصلا، ولا بد فى رأيه من نسبه فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يُشْعِر باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسان كما يحس من نفسه الإقتدار يحس من نفسه أيضا عدم الاستقلال ، فالفعل — فى رأى الجوينى — يستند وجودا إلى القدرة ، والقدرة تستند وجودا إلى سبب آخر بحيث يكون نسبه القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدره ، وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق .

والواقع أن رأى الاشعرى وأصحابه بصدد الإرادة يقوم على أساس من الشعور النفسى ، فكان الأشاعرة يخشون القول بأن الإنسان حر فى أفعاله فيؤدى ذلك إلى القول بوجود خالقين : الله والإنسان، وكانوا لا يريدون القول بأن الإنسان مجبور فى أفعاله فينتهى الأمر بهم إلى مناقضة مايحس به الإنسان من القدرة على الفعل ، فلم يكن أمامهم إلا التوسط بين طرفى الجبر والاختيار وحل المشكلة على أساس من الشعور ، بعدم إغفال مايحسه الإنسان فى نفسه

---

(١) قارن فى تفصيل هذا : الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٢٥ وما بعدها .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

من إرادة وقدرة على الأعمال الإختيارية من جهة ، وعدم إغفال الإيمان بأن الله خالق كل شيء من جهة أخرى .

(٣) مشكلة السمع والعقل :

هى مشكلة هامة فى علم الكلام الإسلامى ، تدور حول منزلة العقل من الوحى ، وهل يتقدم الشرع العقل أم يتقدم العقل الشرع .

وقد ذهب أهل السنة إلى أن الواجبات كلها بالسمع ، وبعبارة أخرى وفق ماورد به النقل ، والمعارف كلها بالعقل ، والعقل عند أهل السنة لايحسن ولايقبح ، ولايقتضى ولايوجب[1] .

أما المعتزلة فهم على العكس من أهل السنة ، يذهبون إلى القول بأن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ، أما ورود التكاليف فهو ألطاف للبارى تعالى، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام[2] .

وقد ذهب أبو الهذيل العلاف من المعتزلة إلى القول بأنه تجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر ، وإن قصر الإنسان فى المعرفة استوجب العقوبة أبدا ، ويعلم الإنسان أيضا حسن الحسن وقبح القبيح ، وعندئذ يجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور[3] .

أما النظام فإنه يرى أن الإنسان إذا كان عاقلا متمكنا من النظر فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال ، وقال النظام أيضا بتحسين العقل

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ٥٣ .

(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٦٥ .

وتقبيحه فى جميع مايتصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله : إنه لابد من وجود خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام والآخر بالكف ، وبذلك يصح الاختيار[١] .

فإذا كنا مع الجبائى وابنه أبى هاشم من متأخرى المعتزلة، وجدناهما يتفقان على أن المعرفة ، وشكر المنعم، ومعرفة الحسن والقبيح، واجبات عقلية ، وبهذا أثبتا « شريعة عقلية [٢] » ، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات ، التى لايتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر .

وبهذا كان المعتزلة يعولون على العقل أكثر مما يعولون على السمع والنقل ، وأثبتو للعقل منزلة عظمى ، وهم يرون أن العقل هبة من الله يشترك فيها أفراد الإنسان جميعا ، وأن المعرفة فى هذا العقل لابد وأن تكون فطرية ، فمعرفة الله ، ومعرفة الخير والشر ، ومعرفة شكر المنعم ، ومعرفة الحسن والقبيح ، كل أولئك عندهم واجب بنظر العقل ، وواجب على الإنسان المفكر، حتى قبل ورود الوحى ، وزاد المعتزلة على ذلك بأن من قصر فى شىء من هذه المعارف فهو مستحق العقوبة .

ولم يقر المعتزلة بتفاوت العقول ، وهم بهذا أسبق من الفيلسوف الفرنسى ديكارت (Descartes) الذى يرى أن « العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس[٣] » ، ولنستمع إلى النسفى مقارنا بين نزعة المعتزلة العقلية ونزعة أهل السنة فى التقليد، ومنه يتبين إيمان المعتزلة بسلطان العقل، وعدالة توزعه بين أفراد

---

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، حـ ١ ، ص ٠٧٤

(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ١٠٠ .

(٣) عبارة ديكارت بالفرنسية هى :

« Le bon sens et la chose du Monde la mieux partagée » ; Discours de la Méthode: Première Partie, Oeuvres de Descartes, Ed. Joseph gibert, P. 11.

الإنسان، قائلا: « والعلم (يقصدعند أهل السنة) أفضل من العقل، وعقل الأولياء لا يكون كعقل الأنبياء، وعقل الأنبياء لا يكون كعقل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بخلاف ما قالت المعتزلة: الناس فى العقل كلهم سواء، وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل بأن للعالم صانعا، كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، وأصحاب الكهف رضى الله عنهم حيث قالوا: « ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلها لقد قلنا إذا شططا »، أى قولا بعيدا عن الحق ... » [1].

ولما جاء أبو الحسن الأشعرى، نجده يخالف المعتزلة فيما يرونه بصدد العقل ومنزلته من السمع، ويقرر أن الواجبات كلها سمعية، وأن العقل لا يوجب شيئا، واستمع إلى الشهرستانى قائلا فى هذا [2]: « قال (الأشعرى): والواجبات كلها سمعيـــة، والعقل ليس يوجب شيئا، ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، قال الله تعالى: « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا »، وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصى يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شىء ما بالعقل، لا الصلاح، ولا الأصلح، ولا اللطف. وأصل التكليف لم يكن واجبا على الله تعالى إذ لم يرجع إليه نفع، ولا اندفع به عنه ضر. وهو قادر على مجازاة العبيد، ثوابا وعقابا، وقادر على الإفضال عليهم إبتداء وتكرما وتفضلا، والثواب والتفضل والنعيم واللطف، كله منه فضل، والعقاب والعذاب، كله منه عدل، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ».

« وانبعاث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة، ولكن بعد الانبعاث تأييدهم بالمعجزات، وعصمتهم من الموبقات، من جملة الواجبات،

(١) بحر الكلام بمجموعة الرسائل، ص ٥ — ٦.

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل، حـ ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

إذ لا بدمن طريق للمستمع يسلكه فيعرف بهصدق المدعى ، ولا بد من إزاحة العالل فلا يقع فى التكليف تناقض » .

وبهذا لايجعل الأشعرى للعقل تلك المنزلة التى رأيناها له عند المعتزلة ، فالأشعرى يرى أن العقل آلة للإدراك فقط ، وأن الوحى هو مصدر كل معرفة، كما لا يوجب العقل شيئا من المعارف ، ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا ، ولا يوجب على الله شيئا مامن رعايه مصالح العباد ، واللطف ، وما إلى ذلك .

ويتفرع عن مشكلة السمع والعقل ، الكلام فى الحسن والقبح فى الأفعال الإنسانية ، وهو مرتبط بالناحية الإخلاقية لمذاهب المتكلمين : فالمعتزله يقولون بأن العقل يحسن ويقبح ، وأن المفكر يستطيع أن يعرف الخير والشر دون حاجة إلى الوحى المنزل ، على حين يرى الأشاعرة أن الحسن والقبح فى الأفعال ليسا من شأن العقل ، وإنما العقل لا يعدوا كونه أداة لفهم الشرع ، فما حسنه الشرع فهو حسن ، وما قبحه الشرع فهو قبيح ، والقبح لا يرجع إلى ذات المنهى عنه، وإنما يرجع إلى تعلق النهى به، كما أن الحسن لا يتعلق بذات المأمور به ، ولكن يرجع إلى تعلق الأمر به .

ويبدو أن إيمان الأشاعرة بأن الله خالق أفعال الإنسان بما فيها من حسن وقبح وطاعة ومعصية ، راجع إلى إيمانهم التام بأن الله خالق كل شئ ، وإلى أن الله لا يجب عليه شئ من رعاية مصالح عباده ، واللطف والصلاح والأصلح، وغير ذلك مما أوجبه المعتزلة ، فالله مطلق الإرادة ، ولا يدخل فى تدبيره اعتبار من الاعتبارات .

ويذكرنا رأى الأشعرى وأصحابه فى هذا الشأن بما يذهب إليه الفيلسوف ديكارت ، فكما يذهب الأشعرى إلى القول بأن الله خالق كل شئ وأنه لا حسن ولا قبح ، ولا خير ولا شر ، إلا ما أقتضته إرادة الله ، كذلك يقرر ديكارت[1]

---

(١) قارن :

Descartes : Réponses aux sixiémes objections, VIII Oeuvres, P. 463

أن كل شىء يعتمد فى وجوده على الله ، ويستحيل أن يتصور غير ذلك ، وليس الأمر متعلقا بما هو موجود فقط ، وإنما ليس من نظام ولا قانون ، ولا دافع من دوافع الخير أو الحق ، إلا وهو خاضع لله ، ويعبر ديكارت بعبارات أخرى فيقول : إن الأشياء المتصفة بأنها خيرة جدا يعود السبب فى خيريتها إلى ماأراده الله . ثم يقول ديكارت مانصه : « وإذا فإنه لاينبغى أن نظن أن الحقائق الأزلية تتوقف عـــلى العقل الإنسانى أو على وجود الأشياء ، وإنما على الإرادة الالهية فقط[1] » .

(1) Oeuvres de Descartes, P. 464.

أهم مراجع القسم الأول

(ا) المراجع العربية :

(١) أبو الحسن الأشعرى: الإبانه عن أصول الديانة، حيدرآباد ١٣٢١هـ.

(٢) أبو الحسن الأشعرى: كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، نشرة الأب رتشارد يوسف مكارثى Mc Carthy مع ترجمة له باللغة الإنجليزية، المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩٥٢ م.

(٣) أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، نشر ريتر ، استانبول ١٩٢٩ .

(٤) أبو حنيفة : الفقه الأكبر ، حيدر آباد ١٣٢١ هـ.

(٥) أبو المعين النسفى : بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان ، ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م.

(٦) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧هـ.

(٧) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، القاهرة ١٢٩٩ هـ.

(٨) أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م.

(٩) أحمد رافع الطهطاوى : كمال العناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ.

(١٠) البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق، القاهرة ١٣٢٨ هـ. = ١٩١٠ م.

(١١) التفتازانى (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٣٥٨هـ. = ١٩٣٩ م.

(١٢) الجامى (عبد الرحمن) : الدرة الفاخرة فى تحقيق مذهب الصوفيه والمتكلمين والحكماء ، فى وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم ، مع لبـاب أساس التقديس للفخر الرازى ، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨ هـ.

(١٣) الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .

(١٤) الخياط المعتزلى : كتاب الإنتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق ونشر الدكتور نيبرج ، القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .

(١٥) الرازى (فخر الدين) : مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(١٦) رحمة الله بن خليل الهندى : إظهار الحق ، المطبعة الخيرية ١٣٠٩هـ.

(١٧) الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .

(١٨) الغزالى : المنقذ من الضلال ، بهامش الإنسان الكامل للجيلى ، القاهرة ١٣١٦ هـ.

(١٩) الماتريدى : شرح الفقه الأكبر ، حيدر آباد ١٣٢١ هـ .

(٢٠) محمد عبده : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٣٦١ هـ .

(٢١) النوبختى : فرق الشيعة ، نشر ريتر ، ليبزج ١٩٣١ م .

(٢٢) محمد عبد الهادى أبو ريدة (الدكتور) : ابراهيم النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية ، القاهرة ١٣٦١ هـ = ١٩٤٦ م .

(٢٣) مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ م .

(٢٤) الملطى (أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد) : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(ب) المراجع الأجنبية :

(1) De Boer, T. J.: Jeschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901.

ترجمه إلى العربية مع تعليقات كثيرة مفيدة الدكتور أبوريدة ، القاهرة ١٩٥٤ الطبعة الثالثة .

(2) Dugat : Histoire des Philosophes et des Téologiens Musulmans.

(3) Huges : A Dictionary of Islam, London 1935.

(4) Macdonald (D. B.) : Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1926.

(5) Rénan : Averroès et L' Averroisme, Paris 1860.

(6) Watt (W.M.) : Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1948.

(7) Encyclopedia of Islam. فى مواد متفرقة

القسم الثانى

علم أصول الفقه

الفصل الأول : نشـــأته وتطوره وموضوعه وغايته .

الفصل الثـانى : علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية .

الفصل الأول
نشأة علم أصول الفقه و تطوره
وموضوعه وغايته

—

(١) نشأة علم أصول الفقة وتطوره :

كان القرآن الكريم والسنة النبوية المصدر الأول للتشريع الإسلامى ، إذ أن المسلمين كانوا ، على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، يستمدون أحكام شريعتهم من القرآن الكريم ، ثم من السنة النبوية قولا أو فعلا ، فاذا عرضت لهم حاجة سألوا النبي فيها ، دون حاجة منهم إلى نظر عقلى ، أو قياس منطقى .

ثم لما توفى النبي جرى العمل بأحكام الكتاب والسنة ، ولكن نصوص الكتاب والسنة لم تكن لتشمل جميع الوقائع التى كانت تتجدد باستمرار ، وكان لا بد من إصدار أحكام بشأنها ، فكان الصحابة يتشاورون ويجمعون أمرهم على هذه الأحكام مستخدمين فى ذلك رأيهم ، وكلما عرضت لهم وقائع جديدة لجأوا إلى الإستنباط (١) ، أى حمل الأحكام الخاصة بالوقائع المتجددة التى لا توفى بها النصوص على وقائع منصوص عليها وذلك لمشابهة بينها . وقد دفع السلف إلى استخدام الرأى كذلك ما كان يثور حول النصوص الدينيةمن خلافات كثيرةلا قتضاء ألفاظها أحيانا لكثير من المعانى ، وبذلك كان النظر أو الإجتهاد بالرأى ضرورة من الضروريات فى مجال الأحكام الشرعية العملية .

---

(١) فى التعريفات للجرجانى : « الإستنباط : إستخراج المعانى من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة » .

والواقع أن الاجتهاد بالرأى فى الاسلام مستند إلى شواهد من الكتاب والسنة ، فالقرآن يحث فى مواضع كثيرة على النظر العقلى ، نحو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (١) ونحو قوله تعالى : « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وماخلق الله من شئ » (٢) ، ونحو قوله تعالى : «ويتفكرون فى خلق السموات والأرض » (٣) ، ونحو قوله تعالى « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت » (٤) ، وغير ذلك كثير من الآيات .

أما فى السنة فقد روى معاذ عن رسول الله لما بعثه إلى اليمن أنه قال له : « كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بما فى كتاب الله ، قال : فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : أجتهد رأيى لا آلو ، قال : فضرب بيده فى صدرى وقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسـول الله لما يرضاه رسول الله » .

هذه الرواية إن دلت على شئ فإنما تدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقر الإجتهاد بالرأى ، وبعبارة أخرى قد رخص باستخدام العقل فى الوقائع التى لم ترد فيها نصوص ، وهذا الاجتهاد بالرأى كان بداية التفكير العقلى فى الأحكام الشرعية العملية ، وتطور فيما بعد ونشأ عنه علم أصول الفقه .

وفى عهد الصحابة أيضاً ، نجدهم قد اعتمدوا على أحكام الكتاب والسنة ، وأضافوا إليهما أصلا ثالثا هو : الإجماع ، وكانت مجموعة الأحكام الفقهية تشمل ، إلى جانب الكتاب والسنة ، فتاوى الصحابة والأحكام التى أجمعوا عليها وأقيستهم التى توصلوا إليها باجتهادهم ، إلا أن كل أولئك لم يكن مدونا ، ولم يكن مبوبا أو مفصلا ، ولم تكن له أصول وضوابط .

---

(١) سورة الحشر ، آية ٢ . (٢) سورة الأعراف ، آية ١٨٥ .
(٣) سورة آل عمران ، آية ١٩١ . (٤) سورة الغاشية ، آية ١٧ — ١٨ .

ثم اتسعت الدولة الاسلامية بعد الفتوح ، ودخل أهالى الأمصار المفتوحة فى الإسلام ، وعرضت للمسلمين وقائع جديدة نتيجة لازدياد العمران، ونشاط الحركة العلمية ، واتساع آفاق البحث والنظر . وكان من الضرورى نتيجة لهذا كله أن يدون الفقه فيما دون من علوم ، وأن تضبط أصوله وقواعده ، اسوة بالعلوم الأخرى التى ضبطت أصولها ووضعت قواعدها .

وأول ما دون من كتب الفقه كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس ، ثم دون الامام أبو يوسف صاحب إبى حنيفة عدة كتب فى الفقه ، وأملى الشافعى بمصر كتابه الأم ، وهو عماد فقه المذهب الشافعى ، وقيل إن أول من دون فى الفقه الإمام أبو حنيفة (+ ١٢٠ هـ) .

أما علم أصول الفقه فأول من صنف فيه ودون قواعده على نحو علمى مؤيد بالبرهان هو الإمام محمد بن إدريس الشافعى (+ ٢٠٤ هـ) ، فقد صنف فيه رسالته الأصولية ، ولذلك اشتهر الشافعى بأنه واضع علم الأصول وبأن نسبته إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض .

ثم تتابع العلماء بعد ذلك على التأليف فى هـــذا العلم ، وفصلوا مسائله ورتبوا مباحثه ، وتأثروا فيما بعد بالفلسفة وأنظارها ، بالمنطق وبراهينه ، وبالكلام وحججه ومباحثه ، ويبدو هذا على وجه الخصوص فى كتب المتأخرين من الأصوليين .

وكان المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق مهتما بالبحث فى أصول الفقه من ناحية صلته بالفلسفة ، وقد نبه فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» إلى أن علم أصول الفقه ، المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، كما يرى أن مباحث علم أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد أو علم الكلام ، كما يعتبر الأستاذ الأكبر رحمه الله هذا العلم بداية للتفكير الفلسفى

عند المسلمين ، وأنه أقل نواحي التفكير الإسلامى تأثرا بالعناصر الأجنبية [1] .

وفى بداية العصر العباسى استقر الإستنباط العقلى ووضعت أصوله ، وتطور معنى الفقه فأصبح العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية عن طريق النظر والاستدلال ، أو العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية ، وأصبحت هذه الأدلة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس .

ويلاحظ الباحث فى تاريخ الفقه أن الفقهاء انقسموا إلى فريقين : الأول يعتمد على الرأى فى الفقه ، ويسمى أصحابه بأصحاب الرأى والقياس ، وهم أهل العراق ، وإمامهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت (+ ١٥٠ هـ) ، وعاونه فى تأسيس مذهبه تلميذاه أبو يوسف القاضى ومحمد بن الحسن الشيبانى ، وهذه المدرسة عنيت بالبحث فى علل الأحكام وربط المسائل بعضها بالبعض الآخر ، ولا يحجم أصحابها عن إعمال الرأى فى الوقائع التى لم ترد فيها نصوص . والثانى فريق أهل الحديث ، وهم أهل الحجاز ، وإمامهم مالك بن أنس (+ ١٧٩ هـ) ، وكانو يهتمون بظواهر النصوص دون بحث عللها ، وهم قلما يخوضون فى البحث العقلى فى الأحكام ، إلا أن طريقتهم فى الإسناد أعلى من طريقة سواهم ، وقد بوبوا الفقه أيضا كأصحاب الرأى ، ولكنهم كانوا يعتمدون على السنة أكثر من اعتمادهم على الرأى ، وهم لم يكونوا ينكرون الرأى أصلا ، ولكنهم يرون أن استخدامه لا يكون إلا بناء على الضرورة القصوى .

أما الإمام محمد بن ادريس الشافعى (+ ٢٠٤ هـ) فقد درس المذهبين — أعنى مذهب مالك ومذهب أبى حنيفة — ولاحظ ما فيهما من نقص ، وبدا له أن يكمل هذا النقص ، فاتجه فى الفقه اتجاها جديدا ، هو الاتجاه إلى دراسة

---

(١) أنظر : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٧ ، ٢٢٣ .

الأصول ،وإقامة الفقه على قواعدمنهجية ثابتة ، من ضبط الفروع والجزئيات بقواعدكاية ، فكان ذا شخصية مستقلة تماما ، وكان له أثر كبير فى توجيه الدراسات الفقهية والأصولية .

هذا عرض تاريخى موجز لعلم أصول الفقه ، كيف نشأ ، وكيف تطورعلى أيدى الفقهاء ، وإذا كان علم أصول الفقه قد أصبح علما من العلوم الشرعية الحادثة فى الإسلام، والمصطبغة بصبغة عقلية ، فما هو موضوعه، ثم ماهىغايته التى يدعو إليها ؟

هذه أسئلة تعرض للباحث ، وفيما يلى نحاول الإجابة عليها :

(٢) موضوعه وغايته :

يعرف الهروى علم الفقه بقوله : « وأما علم الفقه ، فهو إثبات الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة لأفعال العباد بالدلائل الشرعية المعينة المفصلة »[1] ، ويعرف علم أصول الفقه بقوله : « وإما علم أصول الفقه فمعرفة ما يتوصل به توصلا قريبا إلى استنباط الأحكام الفقهيه عن أدلتها »[2] .

ويبين لنا الآمدى[1] فى كتابه « الإحكام فى أصول الأحكام » معنى الفقه وأصوله :

---

(١) الدر النضيد ، ص ٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤ . وقوله : « توصلا قريبا » ، احتراز عن مثل علم النحو والصرف واللغة وغيرها ، فإنها وإن توقف عليها استنباط الأحكام الفقهية ولكن توقفا بعيداً ، فلا تكون مسائلها من أصول الفقه (هامش ص ٤ من نفس المرجع ، من تعليقات النعسانى الحلبى على الكتاب المذكور) .

(٣) هو سيف الدين أبى الحسن على بن أبى على بن محمد الآمدى من علماء الشافعية ، توفى سنة ٦٣١ هـ .

يرى الآمدى (٢) أنه ينبغى على من يريد تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولا فيكون على بينة فيما يطلبه ، وثانيا أن يعرف موضوعه ، أى ما يبحث فيه هذا العلم ، وذلك تمييزا له عن غيره من العلوم الأخرى . كذلك ينبغى على الإنسان أن يعرف الغاية المقصودة من هذا العلم حتى لا يكون سعيه عبثا ، ثم ينبغى أيضا أن يعرف الأحوال المختلفة التى هى مسائل هذا العلم ليتصور طلبها ، ثم يضيف إلى ذلك كله ضرورة معرفة ما منه يستمد هـذا العلم ، مع تصور مباديه لإمكان البناء عليها .

هذه هى القاعدة المنهجية التى يرى الآمدى ضرورة مراعاتها لمن يريد تحصيل علم من العلوم .

وفيما يختص بعلم أصول الفقه يرى الآمدى أن قولى القائل « أصول الفقه» قول مؤلف من مضاف وهو ، « الأصول » ، ومضاف اليه ، وهو « الفقه » وطبيعى أنه لا يمكن معرفة المضاف قبل معرفة المضاف إليه » .

فالفقه فى اللغة عبارة عن الفهم ، ومنه قوله تعالى : « ما نفقه كثيرا مما تقولون » أى لا نفهم ، وقوله تعالى : « ولكن لا تفقهون تسبيحهم » ، أى لا تفهمون ، وتقول العرب « فقهت كلامك » ، أى فهمته .

أما الفقه فى عرف المتشرعين فهو : « العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية ، بالنظر والاستدلال » ، فقول الآمدى : « العلم » ، احتراز عن الظن بالأحكام الشرعية ، فليس الظن فقها فى العرف اللغوى والأصولى ، وقوله « بجملة من الأحكام الشرعية » ، احتراز عن العلم بالحكم الواحد أو

---

(٢) الآمدى : الإحكام فى أصول الأحكام ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م جـ ١ ، ص ٨ وما بعدها .

وجدير بالذكر أن الآمدى له عقلية ممتازة ، فهو يلتزم الدقة المنطقية فيما يعرضه من موضوعات الأصول ، وله سعة اطلاع على المذاهب واضحة ، ومنهجية فى البحث نادرة .

الاثنين لا غير ، فإنه لا يسمى فى عرف الفقهاء فقها ؛ ولم يقل الآمدى « بالأحكام » فقط لأن ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الأحكام ، ويلزم منه أن مادون ذلك من العلم لايعتبر فقها ، والأمر ليس كذلك ، وقوله « الشرعية » احتراز عما ليس بشرعى ، كالأمور العقلية والحسية ، وقوله « الفروعية » احتراز عن العلم بكون أنواع الأدلة حججا ، فإنه ليس فقها فى العرف الأصولى ، وإن كان المعلوم حكما شرعيا نظريا ، لكونه غير فروعى، وقوله « بالنظر والاستدلال » احتراز عن علم الله تعالى بذلك ، وعلم جبريل، والنبى عليه السلام فيما علمه بالوحى ، فإن علمهم بذلك ليس فقها فى العرف الأصولى ، إذ ليس طريق العلم فى حقهم بذلك النظر والاستدلال .

هذا هو معنى الفقه فيما يرى الآمدى ، أما معنى الاصول [1] : فان أصل شئ هو ما يستند تحقق ذلك الشئ إليه ، فأصول الفقه : هى أدلة الفقه ، وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية ، وكيفية حال المستدل بها من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل، بخلاف الأدلة الخاصة ، المستعملة فى آحاد المسائل الخاصة.

وأما موضوع علم الأصول [2]، فموضوع كل علم — كما يقول الآمدى — هو الشيء الذى يبحث فى ذلك العلم عن أحواله العارضة لذاته ، ولما كانت مباحث الأصوليين فى علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها ، واختلاف مراتبها ، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها ، على وجه كلى ، كانت هى موضوع علم أصول الفقه .

ومن هذا يتبين أن علم أصول الفقه هو العلم الذى يبحث فى أدلة الفقه وأحوالها وهى ما يستند إليه الفقه ، وهذا يعنى بعبارات أوضح أن علم أصول

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ، حـ ١ ، ص ٨ .

(٢) نفس المرجع ، حـ ١ ، ص ٨ — ٩ .

الفقه هو العلم الذى يبحث فيما تستند إليه أحكام الشريعة من أصول عامة ، ثم كيفية استنباط الأحكام الشرعية عن هذه الأصول على وجه كلى .

أما الغاية من علم أصول الفقه [1] فهى التوصل إلى السعادة : ذلك أن الإنسان متى توصل إلى المعرفة بالأحكام الشرعية وطرق استنباطها ، ثم تحقق بها علما وعملا ، فقد توصل إلى السعادة فى الدنيا وفى الآخرة ، وفى هذا يقول الآمدى مانصه : « وأما غاية علم الأصول ، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية ، التى هى مناط السعادة الدنيوية والأخروية » .

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ، حـ ١ ، ص ٩

الفصل الثانى

علم أصول الفقه وصلته بالمباحث العقلية

(١) تمهيد :

ليس غرضنا الحقيقى فى هــذا الكتاب أن نعرض لعلم أصول الفقه فى ذاته ، فذلك مايختص به الأصوليون ، وإنما غرضنا أن نحدد صلة علم أصول الفقه بالفلسفة وموضوعاتها ومناهجها ، وأن نوضح إلى أى حد استعان الأصوليون فى مباحثهم بالمنطق وأقيسته ، ومدى اختلاف الأصوليين فى استعانتهم بالمنطق عن المتكلمين والفلاسفة الخلص .

ولهذا الغرض سنعرض بادىء ذى بدء لأوجه استمداد علم أصول الفقه ، وصلته بمباحث المتكلمين المصطبغة بالصبغة الفلسفية ، وبمباحث المناطقة فى القياس ، وعلى أى وجه استخدم الأصوليون هذا القياس فى مجال الأحكام الشرعية ، وأثر ماتهيأ لبعضهم من ثقافة فلسفية عميقة فى مباحث الأصول على وجه الأجمال .

وجدير بالذكر فى هذا الصدد أن الأصوليين كانوا يعيشون فى بيئه إسلامية حافلة بأنواع المعارف العقلية من علم الكلام والمنطق والفلسفه ، هذا فضلا عما تهيأ لكثير منهم من إحاطه بالفلسفة والمنطق ودقائقهما ، ولا ينبغى أن تغفل أثر ذلك كله فيما دونوه فى كتبهم من المباحث ، التى وإن كانت شرعية بحته من حيث موضوعاتها ، إلا أنهـا ، من حيث منهجها وطريقة تدوينها ، مصطبغة بصبغه « فلسفية » ليس إلى إنكارها من سبيل .

ونحن نقول « فلسفية » لأن الفلسفة ـ فى رأينا ـ ليس لها قيمة كبرى إلا من ناحية « المنهج » ، فمباحث الميتافيزيقا ، وما عداها من العلوم المعيارية،

لم يعد لها خطر كبير فى مجال الفكر الإنسانى ، وماتعلمه الفلسفة لنا الآن ـ أو بتعبير أدق ـ ماينبغى أن تعلمه الفلسفة لنا الآن هو « المنهج » ، فبالمنهج وحدة نستطيع أن نضبط أفكارنا ، أن نطرح عن أذهاننا ما استقر فيها من الأوهام ، وأن نجعل معيارنا التدقيق فيما يعرض علينا من كلام ، والتروى فيما نصدره من أحكام .

فإذا كان الأمر كذلك ، وكان الأصوليون يعنون بالمنهج عناية كبيرة ، ويدققون النظر فيما يعرض لهم ، فى مجـــال الأحكام الشرعية ، من وقائع جديدة ، تحتاج إلى إعمال الفكر استنباطا ، والتروى فى الحكم اجتهادا ، فإنهم بذلك ـ فيما يبدو لنا ـ فلاسفة تحليليون ، ولدينا على مانقول شواهد من نصوص الأصوليين ، دالة على مدى عنايتهم بتحليل الألفاظ من حيث مفهوماتها وماصدقاتها[1] ، ودالة على شدة العناية بأمر « المنهج » ، وضبط التفكير ، والوسائل المؤدية إلى صحة الاستدلال ، وعدم الانسياق وراء مبهمات الميتافيزيقا ، وهم بذلك ـ فى رأينا ـ أصدق معبر عن الفلسفة الإسلامية ، من حيث هى فلسفة مرتبطة بالإسلام ، ومستمدة من أحكامه .

ولنبدأ أولا فى البحث عن أوجه استمداد علم أصول الفقه :

---

(١) قارن مثلا : الإحكام فى أصول الأحكام ، حـ ١ ، ص ١٩ ـ ٢٠ عند الكلام عن أقسام دلالة اللفظ ، ولاحظ مايوجبه الآمدى من أن يكون للفظ ، فى دلالة الالتزام ، معنى لازما من خارج ، وأنه عند فهم مدلول اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى هذا اللازم ، وقوله بضرورة امتناع خلو مدلول اللفظ المطابق عن لازم ، وهو يذكرنا بما يقرره أصحاب الوضعية المنطقية بصدد تحليل الألفاظ ، وضرورة مطابقتها للواقع ، ولزوم دلالاتها على ماصدقات ، وأن الألفاظ الذى لاتشير إلى « أشياء » فهى فارغة المعنى ، وغرضنا الأساسى من المقارنة هنا إثبات عناية الأصوليين بالتحليل المنطقى الدقيق للألفاظ والعبارات .

(٢) مامنه يستمد علم أصول الفقه :

يرى الآمدى أن علم أصول الفقه يستمد من ثلاثة مصادر هى :

(١) علم الكلام .

(٢) علم العربية .

(٣) علم الأحكام الشرعية .

أما علم الكلام ، فيتوقف علم أصول الفقه ، من حيث العلم بكون أدلة الأحكام مفيدة لها شرعا ، على معرفة الله تعالى ، وصفاته وصدق رسوله فيما جاء به ، وغير ذلك مما لا يعرف إلا فى علم الكلام .

وأما علم العربية ، فيتوقف علم أصول الفقه على معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة ، وأقوال أهل الحل والعقد من الأمة ، على معرفة موضوعاتها من جهة الحقيقية ، والمجاز ، والعموم ، والخصوص ، والإطلاق والتقييد ، والحذف والإضمار ، والمنطوق والمفهوم ، والاقتضاء ، والإشارة ، والتنبيه ، والإيماء وغيره ، وهى مسائل لاتعرف فى غير علم العربية .

وأما الأحكام الشرعية ، فيتوقف علم أصول الفقه عليها إذا عرفنا أن الناظر فى علم أصول الفقه هو الناظر فى أدلة الأحكام الشرعية ، فلابد أن يكون عالما بحقائق الأحكام ، ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها ، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل ، بضرب الأمثلة ، وكثرة الشواهد ، ويتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال .

والواقع أن علم أصول الفقه وثيق الصلة أيضاً بعلم المنطق ، ومنه يستمد ، وإذا كان علم الأصول وثيق الصلة بعلم الكلام من حيث أن بعض المشكلات الكلامية تدخل فى نطاق بحث الأصولى ، فإن علم أصول الفقه وثيق الصلة بالمنطق ، من حيث أن الأصولى لابد له من المعرفة بأقيسة المنطق لأنها الأداة

التى لاغنى عنها له فى إرساء قواعده ، واستخلاص الأحكام العامة من الجزئيات ، وإلحاق الفروع بالأصول .

(٣) بين علم أصول الفقه وعلم الكلام :

(١) يرى الأصوليون أنفسهم أن علم أصول الفقه يستند إلى مبادىء كلامية معينة ، كالبحث فى الدليل وأقسامه، والنظر، والعلم وماهيته ، والحاكم، هل هو العقل أم النقل ، وهل العقل يحسن ويقبح فى مجال الأفعال الانسانية ، والمعرفة بالله تعالى ، وبصفاته وبصدق رسـوله فيما جاء به ، وغير ذلك من المسائل الكلامية .

ويخصص الآمدى فى كتابة الإحكام فى أصول الأحكام قسما للكلام عن المبادىء الكلامية التى ينبغى أن يحيط بها الأصولى ، فيقول فى هذا القسم مانصه : « إعلم أنه لما كانت أصول الفقه ، هى أدلة الفقه ، وكان الكلام فيها مما يحوج إلى معرفة الدليل ، وانقسامه إلى ما يفيد العلم أو الظن ، وكان ذلك مما لايتم دون النظر ، دعت الحاجة إلى تعريف معنى الدليل ، والنظر ، والعلم والظن ، من جهة التحديد والتصوير لاغير .

« أما الدليل فيطلق فى اللغة بمعنى الدال ، وهو الناصب للدليل ، وقيل : هو الذاكر للدليل ، وقد يطلق على مافيه دلالة وإرشاد ، وهذا هو المسمى دليلا فى عرف الفقهاء ، وسواء كان موصلا إلى علم أو ظن . والأصوليون يفرقون بين ما أوصل إلى العلم ، وما أوصل إلى الظن ، فيخصون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم ، واسم الأمارة بما أوصل إلى الظن .

« وعلى هذا فحده على أصول الفقهاء أنه الذى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى »

. . . .

« وأما حده على العرف الأصولى ، فهو مايمكن التوصل به إلى العلم

بمطلوب خبرى ، وهو منقسم إلى عقلى محض ، وسمعى محض ، ومركب من الأمرين :

« فالأول كقولنا فى الدلالة على حدوث العالم : العالم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ؛ فيلزم عنه العالم حادث .

« والثانى كالنصوص من الكتاب ، والسنة والإجماع ، والقياس . . . . .

والثالث كقولنا فى الدلالة على تحريم النبيذ : النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام — لقوله عليه السلام : كل مسكر حرام — فيلزم عنه النبيذ حرام .

وأما النظر ، فإنه قد يطلق فى اللغة بمعنى الإنتظار ، وبمعنى الرؤية بالعين ، والرأفة ، والرحمة ، والمقابلة ، والتفكر ، والاعتبار . وهذا الاعتبار الأخير هو المسمى بالنظر فى عرف المتكلمين .

« وقد قال القاضى أبو بكر[1] فى حده : « هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو ظناً » .

. . . .

« غير أنه يمكن أن يعبر عنه بعبارة أخرى لا يتجه عليها من الإشكالات ما قد يتجه على عبارة القاضى ، ... ، وهو أن يقال : « النظر عبارة عن التصرف بالعقل فى الأمور السابقة بالعلم والظن ، للمناسبة للمطلوب بتأليف خاص ، قصدا لتحصيل ما ليس حاصــلا فى العقل » وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق ، والقاطع والظنى ، وهو منقسم إلى ما وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب ، فيكون صحيحا ، وإلى ما ليس كذلك فيكون فاسدا . وشرط وجوده مطلقا العقل وانتفاء أضداده من النوم ، والغفلة ، والموت ، وحصول العلم بالمطلوب ، وغير ذلك .

---

(١) هو القاضى أبو بكر الباقلانى ، من متكلمى الأشاعرة .

وأما العلم فقد اختلف المتكلمون فى تحديده : فمنهم من زعم أنه لا سبيل إلى تحديده ، لكن اختلف هؤلاء : فنهم من قال : بيان طريق تعريفه إنما هو بالقسمة والمثال ، كإمام الحرمين ، والغزالى ، وهو غير سديد ، فإن القسمة ، إن لم تكن مفيدة لتميزه عما سواه ، فليست معرّفة له ، وإن كانت مميزة له عما سواه ، فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا .

« ومنهم من زعم أن العلم بالعلم ضرورى ، غير نظرى ؛ لأن كل ماسوى العلم لا يعلم إلا بالعلم ، فلو علم العلم بالغير كان دورا[1] ، ولأن كل أحد يعلم وجود نفسه ضرورة ، والعلم أحد تصورات هذا التصديق ، فكان ضرورياً . وهو أيضا غير سديد . أما الوجه الأول ، فلأن جهة توقف غير العلم على العلم ، من جهة كون العلم إدراكاله ، وتوقف العلم على الغير ، لامن جهة كون ذلك الغير إداركا للعلم ، بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه . ومع اختلاف جهة التعريف ، فلا دور ، وأما الوجه الثانى ، فهو مبنى على أن تصورات القضية الضرورية لابد وأن تكون ضرورية ، وليس كذلك ، لأن القضية الضرورية هى التى يصدق العقل بها بعد تصور مفرداتها من غير توقف بعد تصورات المفردات على نظر واستدلال ، وسواء كانت التصورات ضرورية ، أو نظرية .

« ومنهم من سلك فى تعريفه التحديد ، وقد ذكر فى ذلك حدود كثيرة ، أبطلناها فى « أبكار الأفكار » ، والمختار فى ذلك أن يقال : « العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف بها التميز بين حقائق المعانى الكلية حصولا لا يتطرق إليه احتمال نقيضه .

---

(١) الدور هو توقف الشيء على مايتوقف عليه ، ويسمي الدور المصرح ، كما يتوقف ا على ب وبالعكس ، أو بمراتب ، ويسمى الدور المضمر كما يتوقف ا على ب ، وب على ج ، وج على ا . (تعريفات الجرجانى ، مادة الدور ») .

«فقولنا « صفة » كالجنس له ولغيره من الصفات، وقولنا « يحصل بها التميز » احتراز عن الحياة ، وسائر الصفات المشروطة بالحياة ، وقولنا « بين حقائق كلية » احتراز عن الإدركات الجزئية ، فإنها إنما تميز بين المحسوسات الجزئية ، دون الأمور الكلية . وإن سلكنا مذهب الشيخ أبى الحسن[1] فى أن الإدراكات نوع من العلم ، لم نحتج إلى التقييد بالكليات .

«وهو منقسم إلى قديم لا أول لوجوده ، وإلى حادث بعد العدم . والحادث ينقسم إلى ضرورى ، وهو العلم الحادث الذى لاقدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال . فقولنا « العلم الحادث » احتراز عن علم الله تعالى . وقولنا « لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال » احتراز عن العلم النظرى ، والنظرى هو العلم الذى تضمنه النظر الصحيح .

وأما الظن فعبارة عن ترجح أحد الاحتمالين فى النفس على الآخر من غير قطع[2] » .

تبين إذاً كيف يستند علم أصول الفقه إلى مبادىء كلامية معينة ، وأنه إذا كانت أصول الفقه هى أدلة الفقه ، فإنه يتعين على الأصولى أن يعرف الدليل وأقسامه مما يفيد الظن أو العلم ، وذلك لايتم بدون النظر فى الأدلة من حيث هى موصلة إلى العلم ، فيلزم الأصولى معرفة الدليل العقلى المحض ، والدليل السمعى المحض ، والدليل الجامع بين كونه عقليا وكونه سمعيا .

والبحث فى الأدلة من حيث كونها موصلة إلى اليقين ، يستتبع ، كما رأينا عند الآمدى ، البحث فى صفات الله ، وعلمه ، وصدق رسوله فيما جاء به ، والتميز بين علم الله ، وعلم رسله وملائكته ، والمعرفه بالفروق بين العلم القديم والعلم الحادث ، وما يتعلق بهذا كله من مباحث تتصل بالكلام والفلسفة والمنطق .

---

(١) هو الشيخ أبو الحسن الأشعرى المتكلم المشهور .

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام ، حـ ١ ، ص ١١ – ١٥ .

(٢) ومن المباحث الأصولية المرتبطة بعلم الكلام ارتباطا وثيقا مبحث الحكم الشرعى والحاكم .

وإذا كانت أصول الفقه هى أصول الأحكام الشرعية ، فإنه يتعين على الأصولى المعرفة بالأحكام الشرعية ، وما يتعلق بها من بيان شروطها ومصادرها .

والحكم الشرعى كما يعرفه الآمدى [١] هو « خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية » ، وقوله : خطاب الشارع ، إحتراز عن خطاب غيره كما أن قوله « المفيد فائدة شرعية » إحتراز عن خطابه بما لايفيد فائدة شرعية ، كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات ونحوها .

وكل حكم شرعى يستدعى حاكما ، فمن هو الحاكم ؟

هنا نجد اختلافا بين الأصوليين ، فبعضهم يرى أن الحاكم هو الله ، والبعض الآخر يرى أن الحاكم هو العقل .

وإذا كان الأمر على نحو ما بينا ، فما هى منزلة العقل من الأحكام الشرعية ؟ وهو يستطيع العقل أن يكون حاكما ؟ وهل له أن يحسن ويقبح فى مجال الأفعال الإنسانية ؟ ثم ماهو معنى الحسن والقبح فى الأفعال ؟

كل أولئك مشكلات تعرض للأصولى ، ولا بد من أن يجد لها حلولا ، وهى أيضا مشكلات داخلة تماما فى نطاق علم الكلام .

أما المعتزلة ، فإنهم يجعلون العقل حاكما ، ويصنفون الأفعال الإنسانية الإرادية ، من حيث الوجوب والندب والإباحة والكراهية والتحريم ، وفق الحسن والقبح العقليين ، على نحو مايذكره الآمدى فى الإحكام

---

(٢) الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ ١ ، ص ١٣٦ .

بقوله : « . . وأما المعتزلة ، فإنهم قسموا الأفعال الخارجية عن الأفعال الاضطرارية إلى ماحسنه العقل ، وإلى ماقبحه ، وإلى مالم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح : فما حسنه العقل ، إن استوى فعله وتركه فى النفع والضرر سموه مباحا ، وإن ترجح فعله على تركه ، فإن لحق الذم بتركه سموه واجبا ، وسواء كان مقصودا لنفسه كالإيمان ، أو لغيره ، كالنظر المفضى إلى معرفة الله تعالى ، وإن لم يلحق الذم بتركه « سموه مندوبا . وما قبحه العقل ، فإن التحق الذم بفعله ، سموه حراما ، وإلا فمكروه . وما لم يقض العقل فيه بحسن ولاقبح ، فقد اختلفوا فيه ، فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين[1] » .

فالمعتزلة كما رأينا يجعلون العقل حاكما ، ويصنفون الأحكام الشرعية وفق مايقضى به . والمعتبر عند الأصوليين فى تصنيف الأحكام الشرعية هو النقل لا العقل ، فيظهرنا ابن رشد مثلا فى مقدمه كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، على أن المعانى المتأدية من الأحكام الشرعية للمكلفين هى بالجملة « إما أمر بشيء ، وإما نهى عنه ، وإما تخيير فيه. والأمر إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمى واجبا ، وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفاء العقاب مع الترك سمى ندبا . والنهى أيضا ، إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمى محروما ومحظورا ، وإن فهم منه الحث على تركه من غير تعلق العقاب بفعله سمى مكروها . فتكون أصناف الأحكام الشرعية المتلقاة من هذه الطرق خمسا : واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومخير فيه وهو المباح[2] ».

وفى تصنيف الأحكام الشرعية يقول الآمدى كذلك ما نصه: « وإذاعرف

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ، حـ ١ ، ص ١٣٠ .

(٢) ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، (طبعة محمد على صبيح بدون تاريخ) ، ص ٤ .

معنى الحكم الشرعى ، فهو إما أن يكون متعلقا بخطاب الطلب والاقتضاء ، أو لا يكون : فإن كان الأول ، فالطلب إما للفعل أو للترك ، وكل واحد منهما إما جازم أو غير جازم . فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب ، وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة ، وما تعلق بغير الجازم منه فهو الكراهة . وإن لم يكن متعلقاً بخطاب الإقتضاء ، فإما أن يكون متعلقاً بخطاب التخيير ، أو غيره . فإن كان الأول فهو الإباحة ، وإن كان الثانى فهو الحكم الوضعى ، كالصحة والبطلان ونصب الشيء سبباً أو مانعاً أو شرطا ، وكون الفعل عبادة وقضاء وأداء وعزيمة ورخصة إلى غير ذلك[1] » .

وإذا كان المعتزلة يجعلون العقل حاكما فى مجال الأحكام الشرعية ، ويصنفون الأحكام من ناحية الوجوب والندب والحظر والكراهية والإباحه وفق ما يقضى به العقل من حسن أو قبح ، فإن الإشاعرة ، ومن تابعهم وأخذ عنهم ، يخرجون العقل من هذا المجال ، ولا يجعلون له منزلة كتلك المنزلة التى رأيناها له عند المعتزلة :

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام ، حـ ١ ، ص ١٣٧ ؛ ولا بأس من أن نذكر أمثلة توضح المعانى المتأدية من الأحكام الشرعية :

فالواجب مايتعلق العقاب بتركه ، كالصلاة والصوم والزكاة وما إليها من الواجبات الشرعية ؛ والمحظور أو المحرم ، مايتعلق العقاب بفعله ، ويكون فعله سببا للذم شرعا ، كالزنا ، وشرب الخمر ، وأكل الميتة ولحم الخنزير ، وغير ذلك من المحرمات الشرعية ؛ والمندوب هو ما يكون فعله أولى ، ولا عقاب على تركه ، ويندرج تحته السنن ، مثل استخدام السواك ؛ والمكروه هو مايكون تركه أولى ولا عقاب على فعله ، مثل لطم الوجه بالماء فى الوضوء ؛ والمباح وهو مالا يتعلق بفعله وتركه ثواب أو عقاب .

فالأشاعرة[1] يقولون بأنه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع ، وثبوت الحكم يكون بالشرع لا بالعقل ، والعقل غير موجب ولا محرم،فإذا كان الأمر كذلك يكون الفعل المأمور به حسنا لأن الشرع أمر به ، ولا يكون مأموراً به لأنه حسن ، والفعل المنهى عنه يكون قبيحا لأنه منهى عنه،ولا يكون منهياً عنه لأنه قبيح ، والحاكم هو الشارع ، ولا دخل للعقل ، وإنما العقل لا يخرج عن كونه آلة لفهم الخطاب الشرعي .

وإلى مثل ذلك يذهب الغزالى فى كتابه « المستصفى » ، فهو يرى أن الحاكم هو الله ، وأن العقل لا يحسن ولا يقبح ، وأنه لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع ، وهو بهذا يتفق مع الأشاعرة ويخالف المعتزلة[2] .

ويتفق سيف الدين الآمدى مع الأشاعرة كذلك ، فهو يذكر فى كتابة الإحكام بصدد مسألة الحاكم مانصه: « أعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به ، ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يوجب شكر المنعم ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع »[3] .

وإذا كان المعتزلة قد جعلوا العقل حاكما ، وجعلوه مميزا بين الحسن والقبح، فى مجال الأحكام الشرعية،وكان الأشاعرة قد جعلوا الله حاكما ، ولم يثبتوا قدرة العقل على التحسين والتقبيح ، فإن الحنفية قد توسطوا بين المعتزلة والأشاعرة فى هذا الصدد ، فقالوا إن للعقل مدخلا فى معرفة حسن بعض الأشياء وقبحها

---

(١) انظر : الشيخ محمد عبد الرحمن عيد المحلاوى : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ٤٤ ، وقارن أيضاً الإحكام للآمدى ، حـ ١ ، ص ١٣٠ .

(٢) الغزالى : المستصفى فى أصول الفقه ، طبعة المطبعة الأميريه ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، حـ ١ ، ص ٥٥ — ٥٦ .

(٣) الإحكام فى أصول الأحكام ، حـ ١ ، ص ١١٣ ،وهناك تعريفات كثيرة لهذه الأصول ، من ص ١١٣ — ١٣٥ لمن يريد زيادة فى هذا الشأن .

قبل ورود الشرع ، وليس بحاكم ، بل الحاكم هو الله تعالى ، فجميع المأمورات فيها حسن آخر ، ثبت بكونه مأمورا به ، وهو لا ينافى الحسن الثابت قبل الأمر ، فالإيمان — مع كونه حسنا فى نفسه ، لأنه إذا نظر العقل فى ماهيته وجدها شكرا للمنعم بتوحيده وتصديقا له — حسن أيضا لكونه مأمورا به [1] .

هذه صورة لمشاركة الأصوليين فى مباحث الكلام ، يتبين منها إلى أى حد ينبغى أن يكون الأصولى ذا دراية بالمباحث الكلامية .

إلا أنه ينبغى أن نلاحظ أن بحث الأصولى فى الأدلة وأقسامها ، وما يترتب على ذلك من البحث فى ذات الله وصفاته ، وصدق رسوله فيما جاء به ، والحاكم ، وما يتعلق بالحسن والقبح فى الأفعال ، وغير ذلك من المسائل المشتركة بين الكلام وأصول الفقه ، ليس الغرض منه هذه المسائل «فى ذواتها» ، وإلا لم يختلف علم الكلام عن علم أصول الفقه ، وإنما يبحث الأصولى فى هذه المسائل وأشباهها من حيث هى متصلة بعلمه ، ومن حيث هى مبادىء يرتقى بها إلى غيرها من مباحث علمه .

(٣) ويحسن بنا مادمنا بصدد الإبانة عن صلة علم أصول الفقه بعلم الكلام أن ننبه إلى أن المتكلمين أنفسهم من معتزلة وأشاعرة قد شاركوا فى البحث فى علم أصول الفقه ، وخاضوا فى المسائل المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التى هى موضوع الفقه ، ولهم فى ذلك مصنفات لها قيمتها الكلامية والأصولية ، فيها تحقيق للقواعد الأصولية على نحو منطقى ، وميل ظاهر إلى الإستدلال العقلى .

يقول ابن خلدون فى مقدمته عند الكلام فى أصول الفقه : «وكان أول من كتب فيه الشافعى رضى الله تعالى عنه ، أملى فيه رسالته المشهورة ، تكلم فيها فى الأوامر والنواهى والبيان والخبر والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس،

---

(١) تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٤٥ .

ثم كتب فقهاء الحنفية فيه ، وحققوا تلك القواعد ، وأوسعوا القول فيها ، وكتب المتكلمون أيضا كذلك ، إلا أن كتابه الفقهاء فيها أمس بالفقه ، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية ، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ، ويميلون إلى الإستدلال العقلي ما أمكن ، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم »[١] .

ويقول ابن خلدون بعد ذلك : « وجاء أبو زيد الدبوسي[٢] ، من أئمتهم (يقصد من أئمة المتكلمين) فكتب في القياس بأوسع من جميعهم، وتمم الأبحاث والشروط التي يحتاج إليها فيه ، وكملت صناعة أصول الفقه بكماله ، وتهذبت مسائله ، وتمهدت قواعده ، وعني الناس بطريقة المتكلمين فيه .

« وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب « البرهان » لإمام الحرمين[٣] ، والمستصفى[٤] ، وهما من الأشعرية ، وكتاب « العهد » لعبد الجبار[٥] ، وشرحه « المعتمد » لأبي الحسين البصري[٦] وهما من المعتزلة ، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه ، ثم لخص هذه الكتب الأربعة ، فحلان من المتكلمين المتأخرين وهما : الإمام فخر الدين بن الخطيب[٧] في كتاب

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة بولاق ١٢٨٤ هـ ، ص ٣٨٠ .

(٢) هو الإمام عبيد الله بن عمر أبو زيد الدبوسي المتوفى ببخارى سنة ٤٣٠هـ.

(٣) هو إمام الحرمين أبو المعالي الجويني العالم الأصولي والمتكلم المشهور ، توفي سنة ٤٧٨ هـ ، ودفن بنيسابور .

(٤) هو الإمام أبو حامد الغزالي ، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ؛ وشهرته تغني عن التعريف به .

(٥) هو القاضي عبد الجبار المعتزلي ، من كبار المعتزلي .

(٦) هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري المعتزلي ، توفي سنة ٤٣٦هـ .

(٧) هو الإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ .

« المحصول » ، وسيف الدين الآمدى[1] فى كتاب « الإحكام » ، واختلفت طرائقهما فى الفن بين التحقيق والحجاج : فابن الخطيب أميل إلى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج ، والآمدى مولع بتحقيق المذاهب وتفريع المسائل ، .... وأما كتاب الإحكام للآمدى ، وهو أكثر تحقيقا فى المسائل ، فلخصه أبو عمرو بن الحاجب[2] فى كتاب المعروف بالمختصر الكبير ، ثم اختصره فى كتاب آخر تداوله طلبة العلم ، وعنى أهل المشرق والمغرب به وبمطالعته وشرحه ، وحصلت زبدة طريقة المتكلمين فى هذا الفن من هذه المختصرات[3] » .

من هذا يتبين أن المتكلمين قد شاركوا فى علم أصول الفقه ، وكانوا فى مشاركتهم هذه متأثرين بفنونهم ومقتضى طرائقهم فى البحث من استدلال منطقى ، واتجاه إلى التجريد العقلى . أضف إلى هذا أن المتكامين قد ربطوا مباحث علمهم بمباحث الأصول ، بحيث تكون المعرفة بالكلام ومباحثة مبادىء لاغنى عنها بالنسبة للأصولى .

وإذا كان من المسلم به أن علم الكلام قد امتزج بالفلسفة وتأثر بأنظارها ، فإن امتزاج علم الكلام (بصورته عند المتأخرين من المتكلمين الذين استعانوا بالفلسفة ومزجوها بعلمهم) بعلم أصول الفقه ، من شأنه أن يجعل علم أصول الفقه متأثرا ضمنا بالفلسفة ، ويبدو التأثر بالفلسفه أوضح ما يكون فى استخدام الأصوليين للبراهين والحجج العقلية ، وبعبارات أخرى ، فى استخدام المنهج ، دون مزج لموضوعات الفلسفة بموضوعات الأصول .

وهذا يقودنا إلى الحديث عن صلة علم أصول الفقه بالمنطق وأقيسته ، وفيما يلى توضيح ذلك :

---

(١) هو أبو الحسن على الملقب بسيف الدين الآمدى ، توفى سنة ٦٣١ هـ .

(٢) هو الفقيه أبو عمرو بن الحاجب المالكى ، توفى سنة ٦٤٦ هـ .

(٣) مقدمة ابن خلدون . ص ٣٨٠ .

(٣) بين علم أصول الفقه وعلم المنطق :

يعتمد علم أصول الفقه على المنطق اعتمادا ظاهرا ، شأنه شأن بعض العلوم النظرية الأخرى عند المسلمين ، إذ تعتمد هذه العلوم على المنطق كأداة ، ولذلك نجد الغزالى فى كتابه « المستصفى » يشير إلى أهمية المنطق بالنسبة لعلم أصول الفقه ، ويقدم لكتابه هذا بمقدمة طويلة فى علم المنطق ، يرى أنه لاغنى عنها للباحث فى الأصول[١] .

وإذا كان علم أصول الفقه يبحث فى أدلة الفقه ، فلابد من أن يكون الأصولى عارفا بأنواع الأدلة والحجج ، وإذا كان علم أصول الفقه يبحث فى استنباط الأحكام الشرعية عن تلك الأدلة ، فلابد من أن يكون الأصولى عارفا بطرائق الاستنباط المختلفة ، ولا يخفى أن المعرفة بأنواع الأدلة وأقسامها ، وطرائق الاستنباط من موضوعات المنطق .

أضف إلى ما تقدم أن الأصوليين أرادوا — فى بعض مباحثهم — أن يستدلوا على ما يثبت بالشرع من طريق العقل لتقويته وتعضيده ، كما استدل علماء الكلام على مسائل الاعتقاد بأدلة عقلية ، وهذا أيضا لايتسنى للأصولى إلا إذا كان ذا دربة بالمنطق وبراهينه على اختلاف أنواعها .

وموضوع علم أصول الفقه قواعد كلية يتوصل بها الأصولى إلى استنباط مسائل الفقه الفروعية ، فكيف يكون ذلك ؟

علم أصول الفقه هو القواعد التى يتوصل بها توصلا قريبا إلى استنباط مسائل الفقه[٢] ، والقواعد جمع قاعدة ، وهى قضية كلية تشتمل على أحكام جزئيات موضوعها ، وطريق التوصل بهذه القواعد إلى استنباط الفقه من أدلتها التفصيلية أن تجعل الدليل التفصيلى موضوعا وحاله محمولا ، فيصير

---

(١) قارن : المستصفى ، ح ١ ، ص ١٠ .

(٢) قارن : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٧ وما بعدها .

بذلك قضية صغرى ، وتجعل القاعدة المأخوذة من علم الأصول كبرى لها عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الأول من القياس الاقترانى [1] بأن يقال :

أقيموا الصلاة أمر باقامة الصلاة .

وكل أمر يفيد وجوب المأمورية .

∴ أقيموا الصلاة يفيد وجوب المأمور به وهو الصلاة . والصلاة مأمور بها ، وكل مأمور به واجب ، فالصلاة واجبة .

وهـذه النتيجة مسألة فقهية احتاجت فى الاستدلال عليها إلى القاعدة القائلة : كل أمر يفيد وجوب المـأمور به ، التى هى كبرى الدليل ، وهى قاعدة أصولية .

على أن الأصوليين قد اشترطوا أنه لابد فى صحة هـذه القاعدة التى هى كبرى الدليل من قيود ، وهى : كل مأمور به بأمر غير منسوخ ، ولا معارض براجح ، أو مساو، فهو واجب ، وقواعد الأصول المتعلقة بالقيود والشرائط، وإن لم يتوصل بها نفسها ، لـكن يتوصل بما لها من دخله فى ثبوته ، وبذلك يكون الأصولى هو العارف بالقواعد الباحثة عن الأدلة ، وعن المرجحات، وعن صفات الاجتهاد .

---

(١) القياس الاقترانى ، هو مالا يكون عين النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل ، كقولنا : الجسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، ينتج الجسم محدث ، فليس هو ولا نقيضه مذكورا فى القياس بالفعل (التعريفات للجرجانى : مادة « القياس الاقترانى » ، وهو نقيض القياس الاستثنائى ، وهو ما يكون عين النتيجة أو نقيضها مذكورا فيـه بالفعل ، كقولنا : إن كان هـذا جسما فهو متحيز ، لـكنه جسم ، ينتج أنه متحيز . وهو بعينه مذكور فى القياس ، أو لـكنه ليس بمتحيز ، ينتج أنه ليس بجسم ، ونقيضه قولنا إنه جسم مذكور فى القياس .

واعتماد الأصولى على القياس أمر واضح ، ويسمى قياس الأصولى بالقياس الشرعى لاستخدامه فى مجال الأحكام الشرعية ، وبه يستنبط الأصولى الأحكام الشرعية عن أدلتها .

ومن المباحث الهامة فى القياس الشرعى وأقسامه ، ما قدم به ابن رشد الفيلسوف لكتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » ، وهو كتاب فى الفقه ، ويحسن أن نقف على آره ابن رشد فى هذا الصدد :

يقول ابن رشد ما نصه : « إن الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام ثلاثة : إما لفظ ، وإما فعل ، وإما إقرار ، وأما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور إن طريق الوقوف عليه هو القياس ، وقال أهل الظاهر : القياس فى الشرع باطل ، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له . ودليل العقل يشهد بثبوته (يقصد ثبوت القياس فى مجال الشرع) ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسى غير متناهية ، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل مالا يتناهى بما يتناهى »[1] .

ويعرف ابن رشد القياس الشرعى قائلا: « وأما القياس الشرعى فهو إلحاق الحكم الواجب لشىء ما بالشرع بالشىء المسكوت عنه لشبهه بالشىء الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم ، أو لعلة جامعة بينهما ، ولذلك كان القياس الشرعى صنفين : قياس شبه ، وقياس علة ، والفرق بين القياس الشرعى واللفظ الخاص يراد به العام[2] أن القياس يكون على الخاص الذى أريد به الخاص ، فيلحق به

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ص ٢ .

(٢) يشير ابن رشد هنا الى اللفظ الخاص الذى يراد به العام عند الأصوليين ، فقوله تعالى مثلا : « ولا تقل لهما أف » ، يفهم منه ضمنا تحريم ضرب الوالدين ، وليس هذا قياسا ، لأن تحريم الضرب يفهم من دلالة اللفظ (نفس المرجع ، ص ٢ — ٣) .

غيره ، أعنى أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذى بينهما ، لا من جهة تنبيه اللفظ ، لأن الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به ، من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس ، وإنما هو من باب دلالة اللفظ ، وهذان الصنفان يتقاربان جدا ، لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به . وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جدا . فمثال القياس إلحاق شارب الخمر بالقاذف فى الحد ، والصداق بالمصاب فى القطع ، وأما إلحاق الربويات بالمقتات أو بالمكيل أو بالمطعوم ، فمن باب الخاص أريد به العام . فتأمل هذا فان فيه غموضا . والجنس الأول هو الذى ينبغى للظاهرية أن تنازع فيه . وأما الثانى فليس ينبغى لها أن تنازع فيه لأنه من باب السمع ، والذى يرد ذلك يرد نوعا من خطاب العرب » [1] .

ويبدو أن استخدام الأصوليين للمنطق الأرسطاطاليسى قد انتشر وأصبح مألوفا بعد القرن الخامس الهجرى ، وربما توصل الشافعى إلى فكرة القياس ، وكذلك غيره من الأصوليين الأوائل قبل انتقال المنطق اليونانى إلى المسلمين ، بل ربما كان اكتشاف القياس الفقهى نتاجا خالصا للعقلية الإسلامية قبل عصر الشافعى ، فإن استخدام الرأى فى مجال الأحكام الشرعية عرف منذ عهد النبي والصحابة ، ويؤيد هذا الرأى ابن خلدون حيث يقول : « ثم نظرنا فى طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة ، فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منها ، فان كثيرا من الواقعات بعده صلوات الله وسلامه عليه لم تندرج فى النصوص الثابتة ، فقاسوها بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين ، حتى يغلب الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلا

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد : ص ٣ — ٤ .

شرعيا بإجماعهم عليه وهو القياس [1] ويؤيد هذا الرأى كذلك العالم الأصولى فخر الإسلام البزدوى ، فهو يرى أن القياس الشرعى كان أصلا من الأصول التى استخدمها الصحابة ، فيقول ما نصه : « هذا مذهب عامة أصحاب النبي عليه السلام ، وهو مذهب عامة التابعين والصالحين وعلماء الدين رضى الله عنهم أجمعين ، فإنهم اتفقوا على أن القياس بالرأى على الأصول الشرعية لتعدية أحكامها إلى مالا نص فيه مدرك من مدارك أحكام الشرع لا حجة لإثباتها إبتداء » [2] .

ويؤيد البزدوي رأيه فى أن القياس يستند إلى مصدر إسلامى ، بآيات وأحاديث نحو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » [3] ، ويرى أن الاعتبار هنا هو رد الشيء إلى نظيره ، وأما فى السنة فالأخبار أكثر من أن تحصى ، منها رواية معاذ حين بعثه رسول الله إلى اليمن ، قال له بم تقضى؟ قال: بما فى كتاب الله ، قال : فإن لم تجد فى كتاب الله ؟ قال أقضى بما قضى به رسول الله ، قال : فان لم تجد فيما قضى به رسول الله ؟ قال : اجتهد برأيي قال : الحمد الله الذى وفق رسول رسوله [4]

واستخدام النبي وصحابته للرأى وللقياس أمر « أشهر من أن يخفى على عاقل مميز [5] » على حد تعبير البزدوى ، « وإن طعن طاعن فيهم فقد ضل عن سواء السبيل ونابذ الإسلام » [6] .

---

(١) مقدمه ابن خلدون ، ص ٣٧٨ .

(٢) أبو الحسن على بن محمد بن الحسين البزدوى : الأصول ، بهامش كشف الأسرار لعبد العزيز البخارى ، ١٣٠٧ هـ ، حـ٣ ، ص ٩٩٠ .

(٣) سورة الحشر ، آية ٢ .

(٤) أصول البزدوى بهامش كشف الأسرار ، حـ ٣ ، ص ٩٩٥

(٥) نفس المرجع ، حـ ٣ ، ص ١٠٠٠ .

(٦) نفس المرجع ، حـ ٣ ، ص ١٠٠١ .

وبعد ذلك نجد الغزالى فى القرن الخامس الهجرى قد استخدم المنطق الأرسطى فى مباحث الأصول ، على نحو ما يظهرنا عليه فى كتابيه «المستصفى» و « معيار العلم » ، وسار على نهجه الأصوليون المتأخرون بعد القرن الخامس الهجرى فى الاعتماد على المنطق فى مباحث الأصول .

وقد وضح لنا الغزالى فى كتابه «المستصفى» كيف يمكن للأصولى استخدام صور البرهان فى مجال الفقه وضرب لذلك أمثلة ، ولا بأس من أن نقف مع الغزالى عند بعض ما يعرضه فى هذا الشأن :

فالبرهان — كما يقول الغزالى [1] عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفا مخصوصا ، بشرط مخصوص . فيتولد بينهما نتيجة ، وليس يتحد نمطه ، وإنما له ثلاثة أنماط أساسية :

فالنمط الأول من أنماط البرهان على ثلاثه أضرب أولها مثل قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فلزم أن كل جسم حادث .

ومن الفقه قولنا : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فلزم أن كل نبيذ حرام .

فاذا كانت المقدمات قطعية سميناها برهانا ، وإن كانت مسلمة سميناها قياسا جدليا ، وإن كانت مظنونة سميناها قياسا فقهيا .

والنظم الثانى من هذا النمط فى البرهان ، هو أن تكون العلة حكما فى المقدمتين ، مثاله قولنا : البارى تعالى ليس بجسم لأن البارى غير مؤلف ، وكل جسم مؤلف ، فالبارى تعالى إذاً ليس بجسم . فهنا ثلاثة معان : البارى ، والمؤلف ، والجسم ، والمكرر هو المؤلف فهو العلة ، وتراه خبرا فى المقدمتين وحكما ، بخلاف المسكر فى النمط الأول ، إذ كان خبرا فى إحداهما ، مبتدأ فى الأخرى . ووجه لزوم النتيجة منه : أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما أنتفى

(١) قارن : المستصفى ، حـ ١ ، ص ٣٨ — ٤٢ .

عن الآخر فهما متباينان ، فالتأليف ثابت للجسم ، منتف عن البارى ، تعالى فلا يكون بين معنى الجسم و بين البارى التقاء ... ، وهذا النظم هو ما يعبر عنه الفقهاء بـ « الفرق » [١] إذ يقولون : الجسم مؤلف ، والبارى غير مؤلف وخاصيته هذا النظم أنه لا ينتج إلا قضية نافية سالبة ، وأما النظم الأول فإنه ينتج النفى والإثبات جميعا .

وأما النظم الثالث من النمط الأول ، فهو أن تكون العلة مبتدأ فى المقدمتين ، وهذا ما يسميه الفقهاء « نقضا » ، وهذا إذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لا عامة ، مثاله قولنا : كل سواد عرض ، وكل سواد لون ، فيلزم منه أن بعض العرض لون وفى الفقه لو قلت : كل بر مطعوم وكل بر ربوى ، فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوى .

ووجه دلالته أن الربوى والمطعوم شيئان حكمنا بهما على شيء واحد وهو البر فالتقيا عليه ، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكما خاصا ، وإن لم يكن عاما ، فأمكن أن يقال : بعض المطعوم ربوى ، وبعض الربوى مطعوم .

والنمط الثانى من أنماط البرهان التى يتحدث عنها الغزالى ما يعرف بنمط « التلازم » [٢] ، ويشتمل على مقدمتين : الأولى تشتمل على قضيتين ، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليما ، إما بالإثبات حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضها ، ومثال هذا النمط قولنا : إن كان العالم حادثا فله محدث (فهذه مقدمة) ، ومعلوم أنه حادث (وهى المقدمة الثانية) ، فيلزم منه أن له محدثا ، ومثال هذا النمط من الفقه قولنا : إن كان الوتر يؤدى على الراحلة بكل حال فهو نفل ، ومعلوم أنه يؤدى على الراحلة ، فثبت أنه نفل .

---

(١) لاحـظ أن الأصوليين يسمون أنواع القياس المنطقية تسميات خاصة بهم

(٢) يعرف هذا النمط عند المناطقة بـ « القياس الشرطى المتصل » .

أما النمط الثالث ، فهو — فيما يذكر الغزالى — ضد ما قبله ، والمتكلمون يسمونه « السبر والتقسيم[1] » ، والمنطقيون يسمونه « الشرطى المنفصل » ، وهو أيضاً يرجع إلى مقدمتين ونتيجة . ومثاله : العالم إما قديم وإما حادث (وهذه مقدمة ، وهى قضيتان) ، والثانية أن تسلم أحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محالة نتيجة ، وينتج فيه أربع تسليمات ، فإنا نقول : لكنه حادث فليس بقديم ؛ لكنه قديم ، فليس بحادث ؛ لكنه ليس بحادث ، فهو قديم ؛ لكنه ليس بقديم فهو حادث .

وعلى هذا النحو استخدم الغزالى ومن بعده من الأصوليين القياس فى مجال أصول الفقه . ومن أبرز من ألف فى أصول الفقه بعد الغزالى ، ووسع مباحث القياس[2] ، سيف الدين الآمدى (+ ٦٣١هـ) ، ولسنا نبالغ إذا قلنا إن الغزالى والآمدى قد هذبا مذاهب المتقدمين وأضافا إليها الشىء الكثير ، بحيث لم يدعا للمتأخرين من علماء الأصول مجالا للاجتهاد والاستنباط . وفى رأينا أن الآمدى أعلى مقاما من الغزالى فى هذا الفن ، وأكثر منه اطلاعا على المذاهب ، شرعية كانت أو عقلية ، كما أنه مولع بتفريعات المذاهب إلى حد يدعو إلى الإعجاب ، مما يدل على استيعاب كامل لهذه المذاهب ، وله شخصية بارزة ، وطريقة منهجية فى معالجة مسائل الأصول ، وفى رأينا أن كتاب « الإحكام فى أصول الأحكام » يحتاج إلى دراسة متخصصة متعمقة ، تضع صاحبها فى الموضع اللائق به فى تاريخ الفكر الإسلامى .

---

(١) قارن أيضاً : تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٢١٦ وما بعدها ، والسبر فى اللغة الاختبار ، ومنه المسبر الذى يختبر به الجرح فإنه يقال له المسبار ، وفى الاصطلاح اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا ، والتقسيم هو أن العلة إما كذا أو كذا .

(٢) أنظر مباحث القياس عند الآمدى فى الجزء الرابع من كتابه الإحكام ، ص ٢ وما بعدها ، ويتحدث فيه عن أقسام القياس وأنواعه ، وحجية القياس ، واختلاف الآراء فيه ، والاعتراضات الواردة عليه ، والاستدلال وأنواعه .

على أنه ينبغى أن نلاحظ أن استخدام الأصوليين للقياس فى مجال أصول الفقه إنما هو فى موضوعات « شرعية » والقياس عندهم « لابد فيه من دليل من كتاب أو سنة فى حكم الأصل المقيس عليه ، فالمقاس مستند إلى ذلك الدليل » ،[١] وبهذا يختلف استخدامهم له عن استخدام المناطقة والفلاسفة.

(٤) بين أصول الفقه وعلمى الخلاف والجدل :

ويرتبط علم أصول الفقه بعلمين آخرين هما علم الخلاف وعلم الجدل :

أما علم الخلاف فيظهرنا ابن خلدون[٢] على أن الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية قد كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافا كان لابد من وقوعه، واتسع ذلك الخلاف إتساعا عظيما ، وكان للمقلدين أن يقلدوا من شاء من أولئك المجتهدين .

ثم لما انتهى الأمر إلى الأئمة الأربعة من علماء الأمصار ، وكانوا بمكان من حسن الظن بهم ، اقتصر الناس على تقليدهم ، ومنعوا من تقليد سواهم لذهاب الاجتهاد ولصعوبته وتشعب العلوم التى هى مواده بمرور الزمان ، وافتقاد من يقوى على سوى هذه المذاهب الأربعة ، وأصبحت هذه المذاهب الأربعة أصولا للملة الإسلامية[٣] .

هذا ، وقد جرى خلاف بين المتمسكين بالمذاهب الأربعة ، والآخذين

= والاجتهاد وما يتعلق به ، وغير ذلك من الموضوعات ، إلى آخر الجزء الرابع الذى ينتهى ص ٣٨٩ ، وهى فيما نعلم أوسع ما كتب عن القياس فى علم أصول الفقه .

(١) تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٤ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٨١ .

(٣) يقصد بهذه المذاهب الأربعة : الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى ، المعمول بها عند جمهور المسلمين الى اليوم ، وهى التى كتب لها البقاء والتغلب على سواها من مذاهب أهل السنة، كمذهب سفيان الثورى بالكوفة، والحسن البصرى =

بأحكامها مجرى الخلاف فى النصوص الشرعية والأصول الفقهية ، وجرت بينهم المناظرات فكل يصحح مذهب إمامه على أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها على مذهبه الذى قلده وتمسك به ، وجرت هذه المناظرات فى مسائل الشريعة كلها ، وفى كل باب من أبواب الفقه .

= بالبصرة ، والأوزاعى بالشام والأندلس وغيرهما، وابن جرير الطبرى وأبى ثور ببغداد ، وداود الظاهرى فى كثير من البلدان ، وغير ذلك من مذاهب فقهاء الأمصار .

وأقدم المذاهب الأربعة هو المذهب الحنفى ، وصاحبه الإمام أبو حنيفة النعمان (٨٠ — ١٥٠ هـ) وكان منشأ المذهب فى الكوفة ثم انتشر فى سائر بلاد العراق ويقال لأصحابه أهل الرأى ، لأن الحديث كان قليلا بالعراق، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه . ويليه فى القدم مذهب الإمام مالك بن أنس (٩٣ — ١٧٩ هـ) ، ويقال لأصحابه أهل الحديث ، نشأ المذهب بالمدينة ثم انتشر فى الحجاز والبصرة ومصر وبلاد إفريقيا والأندلس وصقلية والمغرب الأقصى والسودان . أما المذهب الشافعى فهو نسبة الى الإمام محمد بن إدريس الشافعى (١٥٠ — ٢٠٤ هـ) ، أخذ عن مالك ثم استقل بمذهب خاص ، ومزج طريقة أهل الحجاز بطريقة أهل العراق، وانتشر مذهبه بمصر حين انتقل إليها . وأما المذهب الحنبلى فهو نسبة إلى الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى (١٦٤ — ٢٤١ هـ) ولد ببغداد ، وأخذ عن الشافعى ، وظهر المذهب الحنبلى أول ما ظهر بغداد ثم شاع فى بلدان أخرى ، ولكنه أقل شيوعا من المذاهب السنية الأخرى ، ومذهبه - على حد تعبير ابن خلدون - بعيد عن الاجتهاد ، وأصالته فى معاضدة الرواية والأخبار بعضها ببعض .

وقد استقرت المذاهب السنية الأربعة التى أشرنا إليها فى مصر بصورة نهائية منذ عصر الظاهر بيبرس البندقدارى الذى أبطل غيرها من المذاهب ، على نحو ما يذكر المقريزى فى خططه (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، مطبعة النيل ١٣٢٦ هـ ، جـ ٤ ص ١٦١) . وانظر فى تفصيل ماسبق : أحمد تيمور باشا : نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب الأربعة ، المطبعة السلفية ١٣٥١ هـ ، ص ٥ — ٧ ، ٨ ، ١٩ ، ٢٨ ، ٣٨ ، ٤٢ .

فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك، وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة يكون بين مالك وأبي حنيفة، والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة، ومالك يوافق أحدهما.

وكان في تلك المناظرات بيان مأخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم.

وكان هذا الصنف يسمى بـ « الخلافيات »، أو علم الخلاف[1].

ولابد لصاحب علم الخلاف من أن يكون عارفا بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافيات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته.

ويمكن القول كذلك بأن « علم الخلاف هو علم يقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية، وإيراد الشبه، وقوادح الأدلة »[2] « والخلافي إما مجيب يحفظ وضعا شرعيا، أو سائل يهدم ذلك »[3].

وأما علم الجدل « فهو أعم من الخلاف، فإنه علم يتوصل به إلى حفظ أي وضع أو هدمه باستعمال الأقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات »[4].

ويعرف ابن خلدون علم الجدل بقوله: « هو معرفة آداب المناظرة التي

---

(١) يقال إن أول من وضع علم الخلاف الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ.

(٢) تسهيل الوصول إلى علم الأصول، ص ١٠

(٣) نفس المرجع، ص ١٠

(٤) نفس المرجع، ص ١٠.

تجرى بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم ، فإنه لما كان باب المناظرة فى الرد والقبول متسعا ، وكل واحد من المناظرين فى الاستدلال والجواب يرسل عنانه فى الاحتجاج ، ومنه ما يكون صوابا ، ومنه ما يكون خطأ ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابا وأحكاما ، يقف المتناظران عند حدودها فى الرد والقبول ، وكيف يكون حال المستدل والمجيب ، وكيف يسوغ له أن يكون مسئولا ، وكيف يكون مخصوصا منقطعا ، ومحل اعتراضه أو معارضته ، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال ، ولذلك قيل فيه : إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب فى الاستدلال ، التى يتوصل بها إلى حفظ رأى أو هدمه ، كان ذلك الرأى من الفقه أو غيره » [١] .

ومما سبق كله يتبين لنا أنه حين وقعت المناظرات بين مقلدى المذاهب الفقهية ، احتاج كل واحد منهم إلى قواعد معينة يحتج بها على مذهبه الذى قلده ، ومن أوجه الخلاف بين المذاهب ، نشأ علم الخلاف ، واستعان المتناظرون من أرباب المذاهب أيضا بحجج المنطق فى وضع أو هدم الآراء المتعلقة بمذاهبهم فنشأ الجدل ، ولا يخفى أن أرباب الخلاف والجدل يعتمدون تماما على المنطق وبراهينه فى مناظراتهم الفقهية .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٨١ — ٢٨٢ .

أهم مراجع القسم الثانى

ا — المراجع العربية :

١ — ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بولاق ، ١٢٨٤ هـ.

٢ — ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، مطبعة محمد على صبيح (بدون تاريخ)

٣ — ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال القاهرة ١٣٢٨ هـ.

٤ — ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ.

٥ — أحمد أمين : فجر الإسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ — ١٩٢٨ م.

٦ — أحمد تيمور باشا : نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب ، الأربعة الحنفى والمالكى والشافعى والحنبلى ، المطبعة السلفية ١٣٥١ هـ.

٧ — الآمدى (سيف الدين) : الإحكام فى أصول الأحكام ، مطبعة المعارف ١٣٣٢ هـ — ١٩١٤ م.

٨ — البزدوى (فخر الإسلام) : أصول الفقه ، بهامش كشف الأسرار لعبد العزيز البخارى ، ١٣٠٧ هـ.

٨ — التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م.

٩ — الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ

١٠ — الساوى : البصائر النصيرية فى علم المنطق ، مع تعليقات الشيخ محمد عبده ، المطبعة الأميرية ١٣١٦ هـ — ١٨٩٨ م.

١١ — الغزالى : المستصفى فى أصول الفقه ، القاهرة ١٣٢٢ هـ.

١٢ — الغزالى : معيار العلم ، مطبعة كردستان ، ١٣٢٩ هـ .
١٣ — محمد عبد الرحمن عيد المحلاوى : تسهيل الوصول إلى علم الأصول القاهرة ١٣٤١ هـ .
١٤ — مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ١٣٦٣ هـ = ١٩٤٤ م .
١٥ — الهروى (الحفيد) : الدر النضيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
١٦ — كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ، أصدرته وزارة الأوقاف ، القاهرة ١٣٤٩ هـ — ١٩٣١ م .

ب — المراجع الأجنبية :

(1) Qoldziher : Le dogme et la Loi de L'Islam. (Traduction Française, 1920) .
(2) Macdonald (D. B.) : Development of Muslim Theology, jurisprudence and Constitutional Theory, (New york 1926).
(3) Cohen & Nagel : An Introduction to Logic and Scientific Method, (New york 1924).

القسم الثالث

فى التصوف الإســـلامى

أبحــاث متفرقة

الفصل الأول : فى الدراستين السيكولوجية والإبستمولوجية للتصوف الإسلامى .

الفصل الثانى : (١) الناحية الأخلاقية فى التصوف الإسلامى .

(٢) ذو النون المصرى والهيروغليفية .

(٣) فكرة « الوقت » عند الصوفية .

الفصل الأول

فى الدراستين السيكولوجية والابستمولوجية

للتصوف الإسلامى

— ١ —

سيكولوجية التصوف[1]

يختلف التصوف كمذهب باختلاف الأديان، ولكنه من الوجهة النفسية ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً. ومن العسير جداً أن نجد له تعريفا جامعا مانعا من نواحيه الدينية والفلسفية والأخلاقية، أما من الوجهة السيكولوجية فمن الممكن تعريفه تعريفا عاما فنقول إنه سلسلة متصلة الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة.

ولما كان التصوف حالات وجدانية خاصة، فإن دراسته من الوجهة السيكولوجية تعتمد اعتمادا كبيراً على المنهج الإستبطانى فى علم النفس، ومن ثم فهى دراسة صعبة للغاية. والمتصوف حين يعبر عن حالاته الوجدانية الخاصة بعد زوالها يقوم بعملية تذكر للماضى القريب، والقدرة على الوصف والتحليل والتذكر تختلف قوة وضعفا باختلاف الأفراد.

وقد يعمد بعض المتصوفة إلى التعبير عن حالاتهم الوجدانية الخاصة بطريق الرمز[2]، فتغلب على عباراتهم صيغة الإبهام والتعقيد، كما تكون

---

(١) بحث نشر بمجلة علم النفس، مجلد ٤، عدد ٣، فبراير ١٩٤٩.

(٢) يعرف هذا النوع من الرمزية بالرمزية الصوفية (Le symbolisme mystique) وقد أشار الشيخ أبو العباس أحمد الشهير بزروق صاحب كتاب قواعد التصوف الى أسباب الرمز فى القاعدة رقم ١٩٦ فيقول « الداعى الى =

اللغة أداة عاجزة عن التعبير عن الوجدانيات تعبيراً صادقا ، وقد يحدث أحيانا أن يختلف اثنان من المتصوفة فى التعبير عن حالة وجدانية معينة اختلافا لفظيا .

وإلى جانب هذه الصعوبات نلاحظ أن عبارات المتصوفة تحتمل عادة معنيين ، أحدهما لغوى ظاهر ، وهو ما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، والآخر ذوقى باطن ، وهو ما يستفاد بواسطة التحليل والتعمق ، والوصول إلى المعنى الذوقى الباطن أمر شاق للغاية .

وقد تصادفنا بعض الحالات النفسية المعقدة جداً عند المتصوفة وهذه الحالات يصعب إدراك كنهها أو الإحاطة بمفهوماتها، فهى لا تنطبق على عالم الواقع ولا يمكن إخضاعها للتجريب العلمى أو التحليل النفسى ، ومن هذه الحالات الكشف والإلهام والعلوم اللدنية التى يتحدث عنها المتصوف .

هذا وترتبط دراسة التصوف ارتباطا وثيقا بعلوم كثيرة منها علوم الدين والعقائد واللغة والأدب والتاريخ والاجتماع والفلسفة ، وللتصوف نواحيه الدينية والأدبية والفنية والتاريخية والاجتماعية والفلسفية .

غير أنه ينبغى أن نلاحظ أن استخدام المنهج الموضوعى وحده فى مثل هذه الدراسات لا يكفى ، فمن الواجب أن يسير المنهج الموضوعى جنباً إلى جنب مع المنهج الإستبطانى . فعبارات المتصوفة التى أودعوها فى كتبهم ليست — كما يقولون هم أنفسهم — مما يكتب أو يرخص بإيداعه فى الكتب [1] ،

= الرمز قلة الصبر عن التعبير لقوة نفسانية لا يمكن معها السكوت ، أو قصد هداية ذى فتح معنى ما رمز حتى يكون شاهداً له ، أو مراعاة حق الحكمة فى الوضع لأهل الفن دون غيرهم ، أو دمج كثير المعنى فى قليل اللفظ لتحصيله وملاحظته أو إلقائه فى النفوس أو الغيرة عليه أو اتقاء حاسد أو جاحد لمعانيه أو مبانيه » .

(١) أنظر مثلا كتاب إحياء علوم الدين للغزالى طبعة مصطفى البابى الحلبى ١٣٣٤ هـ ، ص ٤ .

فإذا اعتبرنا ألفاظ المتصوفة ظواهر سيكولوجية خارجية مستقلة دون التفات إلى مضمونها الشعورى، وما يحيط به من ظروف وملابسات خاصة، فقد نقع فى أخطاء علمية كالحكم على المتصوف بأنه مصاب بالذهان (Psychosis) فى حين أنه يكون غير فاقد للاستبصار (Insight) ويستطيع أن يقوم بعملية استبطان (Introspection) يصف بواسطتها ما سبق أن عاناه خلال الأزمات النفسية التى مر بها .

ولقد حاولت فى هذا المقال أن أرسم صورة عامة واضحة المعالم للطريق الذى يسلكه المتصوف بوجه عام . ولما كنت قد عرفت التصوف بأنه حالات وجدانية خاصة فإن هذه الحالات — كما يبدو لى — ترتبط بعضها ارتباطا وثيقا بحيث ينتقل المتصوف من حالة إلى أخرى . كذلك فكرت فى أن أصنف هذه الحالات بحيث أجعل بينها ارتباطا منطقيا وثيقا ، وأردت بذلك أيضا أن أخضع التصوف لقانون سيكولوجى عام يمكن أن يوحد بين المتصوفة على اختلافهم .

(١) ولعل أول حالة وجدانية يمر بها المتصوف هى ما تسمى بحالة الاستعداد النفسى الصوفى ، والاستعداد النفسى الصوفى قد ينشأ عن الإيحاء الخارجى أو الذاتى ، وقد ينشأ نتيجة للظروف الخاصة التى يمر بها الفرد فى حياته ، وغالبا ماتكون الصدمات النفسية عاملا هاما فى ظهور هذا الاستعداد النفسى للتصوف[1] .

وهذا الاستعداد النفسى هو فترة تحضير هامة تسبق التصوف ، وهو التربة التى تنمو فيها الحالات الوجدانية الصوفية . وينبغى أن نلاحظ أن هذا النوع من الاستعداد يظل كامنا غامضا فى الفرد إلى أن تتاح له فرصة الظهور، وقد يظهر نتيجة للتأمل والتفكير الفلسفى فى حقيقة الكون ومصير الإنسان .

---

(١) راجع كتاب المنقذ من الضلال فى الكلام عن طريق الصوفية .

ويتحدث الإمام الغزالى فى كتابه المنقذ من الضلال عن كيفية سلوكه لطريق الصوفية ، ولعل فى عباراته ما يوضح لنا حالة الاستعداد النفسى للتصوف فهو يقول : « ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أحدقت بى من الجوانب ، ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة ، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وأنى قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافى الأحوال ، فلم أزل أتفكر فيه مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما ، وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا ، وأؤخر عنه أخرى ، لا تصفو لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل جند الشهوة حملة فيفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل فلم يبق من العمر إلا القليل ، وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل ... ثم يعود الشيطان فيقول هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال ... فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر ... وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوما واحدا تطييبا لقلوب المختلفين إلى فكان لا ينطق لسانى بكلمة ولا أستطيعها البتة ، ثم أورثت هذه العقلة فى اللسان حزنا فى القلب بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لى شربة ولا تنهضم لى لقمة . وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم فلا سبيل إلى العلاج إلا أن يتروح السر من الهم الملم ، ثم لما أحسست بعجزى وسقط اختيارى ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له » .

ومن هذا يتبين لنا كيف نشأت النزعة إلى التصوف عند الغزالى [١] ، فهى كما رأينا وليدة القلق النفسى ومحاسبة النفس الإنسانية حسابا دقيقا ، ولقد رأينا كيف كانت الأزمات النفسية العنيفة التى عاناها الغزالى عاملا مهما فى التزامه طريق التصوف ، تلك الأزمات ، التى وصفها وصفا دقيقا كالكآبة والحزن وما ترتب عليهما من فقد الشهية وضعف القوى الجسمية والنفسية .

وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن هناك مرحلة هامة تسبق التصوف وهى التى سميناها بمرحلة الاستعداد النفسى الصوفى ، وهذه المرحلة تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكآبة والحزن العميق والخوف من أشياء مجهولة ومحاولة إدراك حقيقة الكون وكشف المحجوب وإحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله وسلوك طريق التصوف .

ومن ثم فمرحلة الاستعداد النفسى الصوفى هى حالة وجدانية مركبة تبدأ بنوع من القلق النفسى وتنتهى بنوع من الاستقرار النفسى ، وقد تسيطر على المتصوف شهورا طويلة .

(٢) العاطفة الصوفية وتكوينها :

بعد أن يعرف الصوفى فناء الدنيا يلتمس لنفسه حياة أخرى خالدة سعيدة مليئة بالخير والحق والجمال . عندئذ يقبل على العبادة متشوقا إلى الله . وعبادة الصوفية تقوم على الطاعة ، والطاعة تقوم على أساس المحبة ، والمحبة هى مفتاح الأسرار الإلهيه . وطريق الصوفيه عل اختلافهم يقوم بوجه عام على أساس الزهد ـ وهو مقام من مقامات النفس ـ والرياضه الروحيه والمجاهدة النفسيه .

والحب الصوفى هو الحاله الوجدانيه التى تصدر عنها سائر الحالات

---

(١) هناك وجه شبه كبير بين الإمام الغزالى وبين القديس أوغسطين فى التزامهما طريق التصوف .

الأخرى، وهو المحور الرئيسى الذى تدور حوله موضوعات التصوف الإسلامى والمسيحى على السواء .

والحب الصوفى عاطفة تمر بمراحل مختلفة متصلة ، وهذه العاطفة هى حالة شعورية مصحوبة بنشاط متواصل متتابع نتيجة استعداد وجدانى خاص يجعل الصوفى يقوم بسلوك معين إزاء هدفه وهو الوصول إلى الله وإدراك حقيقة الكون ، ومما يذكر أن هذه العاطفة مكتسبة وتنمو بتأثير البيئة التى يعيش فيها المتصوف كالخلوة ومجالس الأذكار أو الاجتماعات التى ينظمها الصوفية أو الأديرة التى يعيش فيها المتصوفة المسيحيون . فهذه البيئات هى بمثابة العوامل التى تعمل على تنمية العاطفة الصوفية وتقويتها . أضف إلى ذلك ما يقوم به الصوفية أنفسهم من التفكير المتصل والتأمل العميق والتجارب الانفعالية المختلفة .

ومن ثم نستطيع أن نقول إن مرحلة الاستعداد النفسى الصوفى تتحول إلى مجموعة ميول قوية مشعور بها نحو هدف معين ، وقد تكون هذه الميول مصحوبة بانفعالات واستجابات مختلفة ، كما يتكيف سلوك المتصوف تبعا لاتجاه هذه الميول . ومما ينبغى أن نقرره بهذا الصدد هو أن العاطفة الصوفية من نوع خاص فهى من العواطف التى تتخذ المثل العليا موضوعا لها .

هذا وقد حاول أحد الصوفية (١) أن يحلل هذه العاطفة الصوفية بأن تتبع مراحلها المختلفة ، فذهب إلى أن لها تسعة مظاهر ، أولها الميل وهو انجذاب القلب إلى مطلوبه ، ثم إذا قوى هذا الميل أصبح ولعا ، فإذا اشتد وزاد سمى صبابة ، ومعنى الصبابة أن يسترسل القلب فيمن يحب ، وبعد ذلك يكون الشغف ، ثم إذا استحكم الشغف فى النفس وأخذها عن سائر الأشياء عرف بالهوى ، ثم يشتد فيصبح غراما ، ثم حبا ، فاذا هاج الحب بحيث يفنى المحبوب

---

(١) انظر كتاب الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر ، لعبد الكريم ابن ابراهيم الجيلانى ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ص ٤٨ .

عن نفسه سمى ودا ، ثم إذا طفح الود بعد ذلك أصبح عشقا ، وفى هذا المقام يرى العاشق معشوقه ، وهذا هو آخر مقامات الوصول .

ومما يراه أيضا [١] أن العاشق إذا امتحق وانطمس يفنى منه الاسم ثم الوصف ثم الذات ، فلا يبقى عاشق ولا معشوق ، وحينئذ يظهر العاشق بالصورتين ويتصف بالصفتين ، فيسمى بالعاشق كما يسمى بالمعشوق .

وهذا الكلام، على إبهامه وغموضه، يستفاد منه أن الحب الصوفى يتخذ عدة مظاهر تختلف قوة وضعفا (يلاحظ أيضا أنه قد يختلف الصوفية فى التعبير عن هذه المظاهر لفظا) ، كما أن العاطفة الصوفيه قد تتطور أحيانا بحيث يشعر المتصوف بأنه عاشق ومعشوق فى آن واحد ، ويبدو لى أن هذا راجع إلى انعدام شعور الشخص بالأنا ، ويطلق الصوفية على الحالة الوجدانية التى يفقد فيها الشخص شعوره بالأنا حالة الفناء ، وهى فى اصطلاحهم عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشىء من لوازمها ، وتعد هذه الحالة آخر مقامات الوصول.

---

(١) الإنسان الكامل ، ص ٤٨ .

سيكولوجية التصوف

عرفت التصوف من الناحية السيكولوجية فى مقالى السابق [1] بأنه سلسلة متصله الحلقات من الحالات الوجدانية الخاصة . وقلت إن دراسة هذه الحالات تعتمد اعتماداً كبيراً على الاستبطان ، وأن بعض الصوفية يعمدون إلى الرمز والإشارة للتعبير عن هذه الحالات .

وذهبت إلى أن أول حالة وجدانية يمر بها المتصوف هى حالة الاستعداد النفسى الصوفى ، وهى المرحلة التى تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك والقلق النفسى والكآبة والحزن العميق والخوف من أشياء مجهولة ومحاولة استكناه الكون وكشف المحجوب وإحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهى جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله تعالى . ومعنى هذا أيضاً أنها تتحول إلى مجموعة من الميول القوية المشعور بها نحو هدف معين ، وتلك الميول تكون عادة مصحوبة بانفعالات واستجابات مختلفة ، كما تكون هذه الميول من القوة بحيث تكيف سلوك المتصوف وتوجهه توجيها خاصاً .

هذا وتكون هذه الميول مع تعين هدفها هو ماسميته بتكوين العاطفة الصوفية [2] ، وهو المرحلة الثانية من مراحل التصوف .

---

(١) بحث نشر بمجلة علم النفس ؛ مجلد ٥ ، عدد ٣ ، فبراير ١٩٥٠ .

(٢) عدد ٢ مجلد ٥ من مجلة علم النفس — أكتوبر ١٩٤٩ .

اقصد بكلمة عاطفة فى مقالى السابق انها اتجاه او ميل يفيد معنى الاستعداد والتأهب لسلوك الطريق العملى فى التصوف . اما الكلام عن العاطفة الصوفية بمعنى انها قد تستأثر أحيانا بجميع مشاعر الشخص فتسمى تارة بالحب ، وتارة بالعشق او الهوى ، فذلك معنى آخر يتحدث عنه الصوفية فيما يسمى بالأحوال والمقامات . وليلاحظ القارىء أيضاً أن مرحلتى الاستعداد النفسى الصوفى وتكوين العاطفة الصوفية هما مرحلتان وجدانيتان سابقتان على التصوف بصورته العمليه .

٣ — ثم حين تقوى العاطفة الصوفية (أى الاتجاه والميل نحو التصوف) يقبل المتصوف على سلوك طريق الصوفية بصورة عملية .

والصوفى السالك إلى الله تعالى هو بمثابة المسافر فى طريق طويل ملىء بالأخطار حافل بالمشقات والأهوال . وكما يلزم على المسافر فى هذا الطريق التعرف عليه وكيفية السير فيه بإرشاد خبير عارف ، كذلك يلزم على المتصوف السالك فى طريق الله أن يسترشد بهدى خبير عارف بهذا الطريق . ومن هنا يقبل الصوفية على أشياخهم بغية إرشادهم إلى طريق الله وكيفية سلوكه .

وتقوم العلاقة بين المريد (١) والشيخ على أسس نفسية ، ولا بد للمريد حين يقبل على شيخه من صفات نفسية معينة يتصف بها ، وآداب مخصوصة يتأدب بها . كذلك من شروط الطريق أن يفضى المريد إلى شيخه بدقائق أحوال نفسه ، كأن يعرض أمامه مشاكله الخاصة به ، وما يعانيه فى حياته الوجدانية من آلام ، وما يعتريه من مخاوف وشكوك ، وما ينتابه من اضطرابات نفسية مختلفة . وفى ذلك يقول السهروردى : «إن المريد متى انطوى ضميره على شىء لا يكشفه للشيخ تصريحا أو تعريضا يصير على باطنه منه عقدة فى الطريق ، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول ، ومن الأدب أن لا يدخل فى صحبة الشيخ إلا بعد علمه بأن الشيخ قيم بتأديبه وتهذيبه ، وأنه أقوم بالتأديب من غيره ، ومتى كان عند المريد تطلع إلى شيخ آخر لا تصفو صحبته ولا ينفذ القول فيه ولا يستعد باطنه لسراية حال الشيخ إليه ، فإن المريد كلما أيقن تفرد الشيخ بالمشيخة عرف فضله وقويت محبته ، والمحبة والتآلف هى

---

(١) كلمة مريد مشتقة من الإرادة . والمريد على موجب الاشتقاق من له إرادة . والإرادة عند الصوفية هى ترك ما اعتاد عليه الناس من ركون إلى الشهوة واتباع للهوى ، وإخلاد الى الغفلة . فصار ترك هذه الصفات الذميمة دالا على الإرادة والتارك لها مريداً . راجع الرسالة القشيرية فى علم التصوف، طبعة مصطفى البابى الحلبى ١٣٣٠ هـ ، ص ٩٢ .

الواسطة بين الشيخ والمريد ، وعلى قدر قوة المحبة تكون سراية الحال » (١) .

والشيخ فى حقيقة الأمر طبيب نفسانى بارع . فهو يلجأ إلى التحليل النفسى لتعرف أحوال النفس وتشخيص أمراضها ، ويعتمد على الإيحاء فى معالجة كثير من الأمراض النفسية .

والشيخ حين يتعرف إلى نفسيات مريديه وأتباعه يستطيع أن يرسم لكل واحد منهم طريقا خاصا به فى رياضاته ومجاهداته ، وإلى ذلك أشار الغزالى بقوله: «والشيخ المتبوع الذى يطلب نفوس المريدين ، ويعالج قلوب المسترشدين ينبغى ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص ، وفى طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم ، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم ، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم ، وأمات قلوبهم ، بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد ، وفى حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة ويبنى على ذلك رياضته » (٢)

وقبل أن نتكلم عن المجاهدة النفسية التى يلجأ المتصوف إليها لتصفية نفسه من شوائب الحس ، وتنقيتها من أدران المادة ، ينبغى أن نشير هنا إلى ذلك التصنيف السيكولوجى الذى ذهب إليه الصوفية فيما يختص بقوى الإنسان وملكاته النفسية ، وهذا التصنيف له أهمية كبرى من حيث الدراسة السيكولوجية للتصوف .

يرى الصوفية أن فى الإنسان أربع قوى هى : النفس والروح والقلب والسر ، ولكل قوة وظيفة معينة وفيما يلى تعريف هذه القوى :

---

(١) راجع كتاب عوارف المعارف للسهروردى طبعة مصطفى البابى الحلبى بهامش الإحياء ١٣٣٤ هـ ، جـ ٤ ، ص ٩٤ — ٩٥ .

(٢) راجع كتاب إحياء علوم الدين للغزالى، جـ ٣، ص ٥٣ .

النفس عند الصوفية شر محض إذ أنها مركز الشهوات ، وهى أيضا محل الأخلاق المذمومة فى الإنسان . ومثال الأخلاق المذمومة عند الصوفية الكبر والغضب والحقد والحسد وقلة الاحتمال . ومعالجة هذه الأخلاق المذمومة أشق بكثير من مقاساة الجوع والعطش والسهر وما إليها من ضروب المجاهدة البدنية .

ولقد أورد الغزالى فى تعريفه للنفس ما نصه: « يراد بالنفس المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان ، وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها » [1]

ويقول القشيرى فى الرسالة « نفس الشىء فى اللغة وجوده ، وعند القوم ليس المراد من إطلاق لفظ النفس لفظ الوجود . . . . إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا (أى ذو علة وهى الصفة الذميمة) من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله » [2]

وفى اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربى : « النفس ما كان معلولا من أوصاف العبد » .

أما الروح عند الصوفية فهى محل الأخلاق المحمودة ، وهى بذلك على العكس من النفس التى هى محل الأخلاق المذمومة . يقول القشيرى « محل الأوصاف الحميدة القلب والروح ومحل الأوصاف المذمومة النفس » [3]

والروح عند الصوفية هى مبدأ الحياة ، وهى لطيفة نقية متحررة من سلطان النفس وأغلال الحس . ويعزو الصوفية جميع مظاهر الإنسان الحيوية إلى الروح .

---

(١) راجع كتاب إحياء علوم الدين للغزالى ج ٣ ،ص ٣ ، ٤ .

(٢) راجع الرسالة القشيرية ،القاهرة ١٣٣٠ هـ ص ٤٤ .

(٣) راجع الرسالة القشيرية ص ٤٥ .

ويرى الغزالى أن الروح من أمر الله تعالى ومن ثم عجزت العقول والأفهام عن أن تدرك كنهها . وكذلك أيضا نرى كثيراً من الصوفية يمسكون عن الكلام فى ماهية الروح باعتبار أنها من أمر الله .

أما فيما يختص بالقلب عند الصوفية فهو محل المعرفة ومركزها ، ولقد بين الغزالى كيف يكون القلب مركزاً للمعرفة بأن ضرب مثالا محسوسا رائعا فقال : « لو فرضنا حوضا محفوراً فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر ، فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطه أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علما ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله »[1] .

ويقول الأستاذ رينولد نيكولسون: « والصوفيه لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغه الجاثمه فى الصدر ، بل يعنون به جوهراً لطيفا غير مادى تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصور على المرآة . . . ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفائه ، لأن حجبه تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصى وحب الذات . . . ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق »[2]

---

(١) إحياء علوم الدين ،ج ٣ ،ص ١٧ .

(٢) راجع كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه وهو طائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون، نقلها الى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفى،ص ٨٠

ومن هذا يتبين لنا أن القلب عند الصوفيه هو وسيلة من وسائل الإدراك[1]

وهو لا يكون قادراً على الإدراك إلا حين يكون صافيا نقيا من شوائب الحس . وبالمداومة على الذكر والمراقبة يخلو القلب من كل شىء عدا الله فيصفو ويشرق وتتفجر فيه ينابيع المعارف الإلهية والعلوم اللدنية .

أما السر فيذهب الصوفية إلى أنه مركز المشاهدة أو الشهود . يقول القشيرى « ومن ذلك السر ... وأصولهم تقتضى أنها محل المشاهدة ... وعند القوم على موجب مواضعاتهم ومقتضى أصولهم السر ألطف من الروح، والروح أشرف من القلب » [2] .

ويتحدث الصوفية عن السر أحيانا بمعنى أنه ما يكون مصونا مكتوما بين العبد والحق فى الأحوال . ويطلق لفظ سر السر بإزاء ما لا إطلاع عليه لغير الحق تعالى يقول ابن عربى فى الاصطلاحات « سر السر ما انفرد به الحق عن العبد » .

ومما سبق كله يتبين لنـــا أن الصوفية يعتبرون النفس مركزاً للشهوات والأفعال المذمومة ، والروح مبدأ للحياة والأفعال الحميدة ، والقلب محلا للمعرفة ، والسر محلا للمشاهدة .

ولـكن ما هى العلاقة التى تربط بين هذه القوى ؟

الواقع أننا لا نستطيع أن نضع حدوداً فاصلة بين هذه القوى إذ أنهـا ذات تأثير متبادل فهى مرتبط بعضها بالبعض الآخر إرتباطا وثيقا .

ويبدو لى أن الصوفى يترقى عادة فى أحواله ومقاماته من حال النفس إلى

---

(١) يشير بعض الصوفية الى قوة أخرى فى الإنسان هى العقل ويختلفون فى تحديد معنـاها . والغالب أنهم يريدون بالعقل القوة المـدركة للعلوم التى تـكتسب بطريق البحث والاستدلال ، فى مقابل القوة المدركة للعلوم التى تأتى بطريق الـكشف المباشر وهى القلب .

(٢) الرسالة القشيرية ص ٤٥ .

حال القلب ، ومن حال القلب إلى حال الروح ، ومن حال الروح إلى حال السر ، ويكون هذا الترقى لاشعوريا فى جميع مراحله . فالصوفى بعد أن يجاهد نفسه بإزالة دواعى شهواتها ، تزول عنها الانفعالات والاضطرابات النفسية التى تنتابها من حين إلى آخر ، فتسكن وتطمئن ، ومتى سكنت النفس واطمأنت صفت وأشرقت ، وارتقت إلى حال القلب ، ثم بعد أن يمتلىء القلب بنور الإيمان ، ويظفر بصدق اليقين ، يرتقى إلى حال الروح . وينبغى أن نلاحظ أن القلب يتوسط بين النفس والروح ، فهو خاضع لكليهما متأثر بهما ، وقد تغلب عليه صفات النفس تارة ، ثم تغلب عليه صفات الروح تارة أخرى . ثم حين تقوى الروح وتشرق أنوارها ، وينبلج نور اليقين ، تنعم الروح بالمشاهدة ، ومتى كان لها الشهود فقد ترقت من حال الروح إلى حال السر .

٤ — والآن وقد تحدثنا عن التصنيف السيكولوجى لقوى الإنسان وملكاته النفسية ، نعود فنتحدث عن المجاهدة النفسية التى هى أول ما يأخذ به المتصوف نفسه عند إقباله على طريق الصوفية .

لما كانت النفس بحسب ما يرى الصوفية مصدر القبيح من الأفعال والأخلاق فهى عدو أكبر تجب محاربته ، ويعرف جهاد النفس عند الصوفية بالجهاد الأكبر .

وللنفس خواطر ترد على الصوفى وتسمى عندهم عادة بالهواجس[١] . والخاطر الذى يرد من قبل النفس يكون داعيا إلى إتباع الشهوة أو إستشعار الكبر أو ما هو من خصائص النفس . يقول الجنيد « إن النفس إذا طالبتك بشىء ألحت فلا تزال تعاودك ولو بعد حين حتى تصل إلى مرادها وبحصل مقصودها إلا أن يدوم صدق المجاهدة ثم أنها تعاودك وتعاودك »[٢] .

---

(١) راجع تعريف الخاطر فى التعريفات للجرجانى .

(٢) الرسالة القشيرية ، ص ٤٣ .

والنفس بهذا المعنى الذى أشار إليه الجنيد أمارة بالسوء [١] .

وهذه الخواطر والهواجس التى تعاود الصوفى لا تسكن إلا بالمجاهدة النفسية . لذلك يشترط فيمن يقبل على التصوف أن يتخلص فى أول أمره من هذه الهواجس بالمجاهدة ، ومن ثم حفلت كتب الصوفية ببيان طرائق المجاهدة النفسية وأصولها .

والمجاهدة النفسية مرحلة هامة من مراحل التصوف . والنفس هى بمثابة السجن وانطلاق الصوفى من هذا السجن رهن بتحرره من شوائب الحس ومخالفته لهواه . ورد فى اصطلاحات ابن عربى فى تعريف المجاهدة « هى حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال » .

وأورد القشيرى فى الرسالة عن أبى على الروذبارى « إعلم أن أصل المجاهدة وملاكها [٢] فطم النفس عن المألوفات ، وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات ، وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير ، انهماك فى الشهوات ، وإمتناع عن الطاعات ، فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى ، وإذا حرنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى ، وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها ، فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب يكسر سلطانه بخلق حسن وتخمد نيرانه برفق ، فإذا استحلت شراب الرعونة ، فضاقت إلا عن إظهار مناقبها ، والتزين لمن ينظر إليها ويلاحظها ، فمن الواجب كسر ذلك عليها وإحلالها بعقوبة الذل بما يذكرها من حقارة

---

(١) يلاحظ أن الصوفية قسموا النفس من هذه الناحية السيكولوجية الى ثلاثة أقسام : النفس المطمئنة ، وهى التى سكنت وزايلها الاضطراب بسبب الشهوات ، والنفس اللوامة ، وهى التى لم تسكن بعد ، والتى تلوم صاحبها عند تقصيره ، وتدفع عنه الشهوات ، والنفس الأمارة ، بالسوء وهى التى تذعن للشهوة فتعاود الإنسان من حين الى آخر داعية له بالإقبال على الشهوات والمعاصى .

(٢) ملاك الشىء ، بكسر الميم ، ما يقوم به الشىء .

قدرها وخساسة أصلها وقذارة فعلها ، وجهد العوام فى توفية الأعمال ، وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال ، فإن مقاساة الجوع والسهر سهل يسير ومعالجة الأخلاق والتنق عن فسافسها صعب شديد »[1] .

ومن هذا يتبين لنا تصور الصوفية لمعنى النفس ، فهم يصورونها دائما بصورة التمرد والعصيان . كما أنهم يدعون دائما إلى مخالفتها إذ أنها لا تدعو الإنسان إلا إلى الشر . ولقد بالغ بعض الصوفية من أمثال الملامتية فى لوم النفس وتقريعها . وتنقسم المجاهدة الصوفية إلى قسمين: الأول، وهو المجاهدة البدنية كالجوع والسهر والعطش وما إليها ، والثانى، وهو المجاهدة النفسية التى ترمى إلى ضبط النفس من الوجهة الأخلاقية بمعالجة آفاتها كالرياء والحقد والحسد والكبر وما إليها . ومجاهدة النفس بهذا المعنى الأخير أشق بكثير جداً من المجاهده بالمعنى الأول ، إذ أن الجوع والسهر والعطش أمور قد يقدر عليها الكثير من عامة الناس فى حين أن محاسبة النفس ومراقبتها من الناحية الأخلاقية من شأن الخواص الذين قويت إرادتهم فصارت طوعا لهم .

والمتأمل فى أقوال الصوفية يرى أن مجاهده النفس عباره عن تأمل باطن للنفس الإنسانية لتعرف عيوبها وآفاتها ، ثم علاج لهذه الآفات والعيوب علاجا يقوم على أسس سيكولوجية وبيولوجية فى آن واحد . إذ أن من أصول المجاهده كما رأينا الجوع والسهر وكبت الغرائز[2] ، وتواضع الصوفية على أن كل مجاهده بدنية لا بد وأن تنشأ عنها أحوال نفسية معينة ، وهذا يوضح لنا تماما أثر الظواهر البيولوجية فى الظواهر السيكولوجية .

---

(١) الرسالة القشيرية ص، ٤٩ .

(٢) راجع معنى الكبت فى كتاب مبادىء علم النفس العام للدكتور يوسف مراد ص ١٥٢ — ١٥٣ . ويلاحظ أننا نستخدم معنى الكبت فى المجال الصوفى بما يخالف المعنى الذى يذهب اليه فرويد ، إذ أن الكبت عند فرويد هو قمع لاشعورى فى حين أن المتصوفه يطلقون لفظ الكبت ويريدون به القمع الإرادى .

وحياة الصوفى عبارة عن كفاح مستمر . وهذا الكفاح ينشأ عن الصراع بين الميول والعواطف والنزعات التى لا توافق المبادىء الأخلاقية وبين القيم الروحية السامية التى يصبو المتصوف إلى تحقيقها . وأساس المجاهده هو قمع هذه الميول والنزعات. وهذا القمع (repression) يكون قمعا شعوريا إراديا. ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد ، أن سلوك المتصوف فى المجاهده النفسية هو سلوك إرادى يتميز بالقدرة على الكف (inhibition)، وتركيز الانتباه فى إتجاه معين مرسوم يرى المتصوف أنه أسمى من غيره . ويبدو لى أن المجاهدة النفسية وسيلة من وسائل الإعلاء (sublimation) للغرائز الإنسانية .

ولقد اهتم الصوفية بالجانب السيكولوجى والأخلاقى من السلوك الإنسانى ، وتوصلوا إلى قواعد هامة فيما يختص بالسلوك ، وأشاروا على مريديهم بالأخذ بها للاتصاف بالكمال الأخلاقى .

— ٢ —

الادراك المباشر عند الصوفية (١)

التصوف (٢) هو صفاء النفس البشرية ، وهو تربية روحية وفلسفة عملية، أساسها المعرفة بالله أولا وآخراً . والمتصوف هو ذلك الشخص الذى استطاع أن يروض نفسه ويقاوم شهواته ليتحرر من سلطان البدن، وليصل إلى المعرفة اليقينية لأسرار الكون وموجده .

ويتدرج الصوفى فى رياضته الروحية من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، حتى يصل إلى إدراك الله سبحانه وتعالى إدراكاً مباشراً مصحوباً بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ العادية .

وهذه الحالات السيكولوجية التى يعانيها المتصوف حتى يصل إلى الإدراك المباشر تبدأ أولا بالقلق النفسى أو الشك كما نجد عند الغزالى فى الإسلام والقديس أوغسطين فى المسيحية ، ومصدر هذا القلق هو الصراع بين الشهوة والعقل من جهة والتأمل الفلسفى فى الكون من جهة أخرى . وهذا الشك شك منهجى إذ سرعان ما تتبعه الراحة النفسية أو راحة الإيمان .

ثم أهم ما يعانيه المتصوف بعد ذلك هو الحب الإلهى أو العشق الصوفى، وهو من الأهمية بحيث أن بعض الصوفية اعتبره مفتاحاً لكل العلوم والمعارف مثل فريد الدين العطار — وهو من شعراء الفرس المتصوفة — حين يقول (٣) .

---

(١) نشر هذا البحث بمجلة علم النفس التى يصدرها الدكتور يوسف مراد والدكتور مصطفى زيور ، مجلد ٤ ، عدد ٣ ، فبراير ١٩٤٩ م ،

(٢) Le Mysticisme

(٣) راجع كتاب التصوف وفريد الدين العطار للدكتور عبد الوهاب عزام بك ص ٧٠ .

أكَر علم همه عالم بخوانى جوبى عشق أزآن حرفى ندانى
فإن تقرأ علوم الناس ألفا بلا عشق فما حصلت حرفاً

وليس العشق فى حد ذاته منهجاً للوصول إلى المعرفه ولكنه حالة وجدانية من حالات النفس تسبق الإدراك المباشر عند غالبية المتصوفة .

هذا ويقول ابن خلدون فى مقدمته عن مجاهدة المتصوف لنفسه : « ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والإطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس (أى صاحب الحس العادى) إدراك شىء منها . وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوه وأعان على ذلك الذكر (أى ذكر الله) فإنه كالغذاء لتنمية الروح ، ولا يزال فى نمو وتزيد إلى أن يصير شهوداً ويكشف حجاب الحس وهو عين الإدراك ، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنيه والفتح الإلهى ، وهذا الكشف يعرض لأهل المجاهدة فيدركون به من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم . »

وعلى ذلك فالعلوم اللدنية التى تأتى أصحابها عن طريق الكشف وارتفاع حجاب الحس هى معرفة مباشرة للذات الإلهية وصفاتها ، ثم هى بالتالى معرفة لحقائق كل موجود ، وإدراك لأسرار الكون وبواطن الشريعة وأحكامها ، وهى معرفة يقينية كشفية .

ولقد فرق الصوفية بين نوعين من المعرفة ، فهناك معرفة تكتسب بالتجربة والاستنباط ، وأخرى تكتسب بواسطة الكشف ، وهى كما رأينا تعرف عندهم بالعلم اللدنى [1] . كذلك يجب أن نفرق هنا بين نوعين من الادراك

---

(١) Intuitive knowledge لاحظ أيضا ما ذكره البارون كرادى فو فى كتابه «الغزالى» طبعة Alcan باريس ١٩٠٢ ص ٢٠٥ ، ٢٠٨ بهذا الصدد ، فهو =

المباشر فهناك إدراك عقلي مباشر كما عند ديكارت وإدراك وجداني مباشر وهذا ما نجده عند المتصوفة .

فقول ديكارت أنا أفكر إذن فأنا موجود قضية حدسية يقينية ،ويقينها آت من البداهة ، لأني أدرك إدراكاً عقلياً مباشراً أنني موجود باعتباري كائناً مفكراً res cogitans ، ويطلق ديكارت على هذا النوع من الإدراك لفظ أل intuition أي الحدس ، ويقابله أل Déduction أي الاستنباط .

أما الإدراك الوجداني المباشر فهو نوع من الإلهام ناشيء عن الكشف والمشاهدة وهو نتيجة لتلك الأزمات النفسية والحالات الوجدانية التي يعانيها المتصوف ، ويطلق الصوفية عادة على هذا النوع من الإدراك كلمة كشف intuition وهو منهج من مناهج الوصول إلى المعرفة اليقينية [1] .

ولقد ذهب الأستاذ محمود الخضيري في مقال له (مجلة علم النفس عدد فبراير ١٩٤٦) إلى أن أقرب الألفاظ العربية لترجمة الاصطلاح intuition في استعمال الصوفية هو لفظ « الذوق » الذي يقابل بالألمانية Erlebnis .

والواقع أن هذه كلمة غير دقيقة لأن الذوق يدل على حالة وجدانية من حالات المتصوف ، فضلا عن أن الصوفية أنفسهم لم يستعملوا هذه الكلمة للدلالة على كونها منهجا من مناهج الوصول إلى المعرفة ، وسأورد فيما يلي بعض ما يثبت ذلك من النصوص :

ورد في اصطلاحات محي الدين بن عربي أن « الذوق هو أول مبادىء

يفرق بين نوعين من المعرفة إحداهما حسية Connaissance sensible وأخرى صوفية Connaissance mystique فالأولى طريقها العقل والتجربة ، والثانية طريقها الكشف المباشر Intuition directe وهذه الأخيرة لا يمكن التعبير عنها في أغلب الأحيان .

(١) يلاحظ أن الصوفية يعتمدون على منهج الإستبطان Introspection في علم النفس لوصف حالتهم الشعورية .

التجليات الإلهية [1] . »

وفى اصطلاحات الصــــوفية للشيخ كمال الدين الـكاشى السمرقندى أن « الذوق هو أول شهود الحق بالحق . . . فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود يسمى شربا فإذا بلغ النهاية يسمى ريا » . وهو أيضا ما أورده التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون .

وورد فى كتاب عوارف المعارف للسهروردى ما نصه [2] « الذوق إيمان والشرب علم والرى حال » .

كذلك ذهب صاحب الرسالة القشيرية فى علم التصوف إلى أن الذوق حالة يتبعها الشرب ثم الرى ، ويقصد بالذوق ذوق المعانى الناشىء عن الصفاء [3] .

ومن هذا كله نفهم أن الذوق هو حالة وجدانية ، أو هو حال يترقى منه المتصوف إلى غيره ، وليس بذلك النوع من الإدراك المباشر الذى هو نهاية ما يصل إليه المتصوف .

وأورد الشعرانى فى الميزان عن محيى الدين بن عربى فى الفتوحات ما نصه: « من علامة العلوم اللدنية أن تمجها العقول من حيث إنـكارها ، ولا يكاد أحد من غير أهلها يقبلها إلا بالتسليم لأهلها من غير ذوق ، وذلك لأنها تأتى أهلها من طريق الـكشف لا الفكر » .

وورد فى الباب : الثالث والسبعين من الفتوحات « ثم إذا وصل العبد إلى معرفة الله تعالى فليس وراء الله مرمى ولا مرقى فهناك يطلع كشفا ويقينا على

---

(٢) Divine manifestations .

(٣) عوارف المعارف للسهروردى ، طبعة مصطفى البابى الحلبى بهامش الإحياء ، ١٣٣٤ ص ٤٠٥ .

(٤) راجع أيضاً ما ذكره الأستاذ رينولد . ا . نيكولسون فى تعلق له ورد فى ترجمته لـكتاب ترجمان الأشواق لابن عربى ، لندن ١٩١١ ، ص ٧٥ ، ٨٣ .

حضرات الأسماء الالهية (١) »

ونفهم من هذا أن الكشف منهج يقيني من مناهج المعرفة يقابله الفكر، وأن الذوق هو الضمان الوحيد لمعرفة قيمة العلوم اللدنية ما دمنا لا نستطيع التعبير عنها للناس بالألفاظ العادية ، وفى ذلك يقول ابن عربى أيضا فى التدبيرات الالهية: «فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشدمن ينفرك عن الطريق فيقول لك طالبهم بالدليل والبرهان يعنى أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية فاعرض عنه وقل له مجاوبا: ما الدليل على حلاوة العسل ؟.. فلا بد أن يقول لك هـذا علم لا يحصل إلا بالذوق فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل فقل له هذا مثل ذاك » .

وهذا حق فكيف يمكن أن تثبت حلاوة العسل إلا إذا تذوقنا العسل ؟ كذلك كيف يمكن أن تثبت أن هناك علوما لدنية إلا إذا سلكنا طريق المتصوفة أنفسهم ؟ .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن العلوم اللدنية آتية من طريق الكشف (٢)

---

(١) كتاب الميزان ص ٢٨ ، ٢٩ . القاهرة ١٩٢٥ .

(٢) التدبيرات الإلهية لمحيي الدين بن عربى، طبعة نيبرغ ، ص ١١٤ ، ١١٥ .

(٣) موضوع العلوم اللدنية هو الذات الإلهية . ويعرف قاموس English فى علم النفس أل Intuition بأنه معرفة المتصوف للذات الإلهية ، وهى المعرفة التى لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ العادية ، وهى أيضاً المعرفة التى سبق أن بينا أن منهجها الكشف . ويرى نيكولسون أن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف فى اللغة اليونانية كلمة جنوسيس (gnosis) التى معناها العلم بلا واسطة الناشىء عن الكشف والشهود : راجع كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه وهو طائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون ، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفى ، ص ٧٤ . ويذكر الدكتور توفيق الطويل فى كتابة التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ص٤٣ ، ٤٤ ما نصه (وقد جرى=

وإثبات وجودها لا يكون إلا بالذوق . ومن هذا يتضح لنا الفرق الدقيق بين اللفظين .

لذلك فان من الأدق أن نترجم كلمة intuition فى اســـتعمال الصوفية بالـكشف .

ـــ الصوفية على القول بالعلم الذى يجىء عن طريق الـكشف فى مقابل العلم الذى يجىء عن طريق البحث والبرهان) ، ويعرف الجرجانى الـكشف بقوله : « فى اللغة رفع الحجاب ، وفى الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً » .

المعرفة الصوفية [1]

أداتها ومنهجها وموضوعها وغايتها عند صوفية المسلمين .

(١) المقامات والأحوال طريق موصل إلى المعرفة .

(٢) علم الظاهر وعلم الباطن .

(٣) أداة المعرفة عند الصوفية .

(٤) منهج الكشف عند الصوفية وطبيعة هذا المنهج .

(٥) موضوع المعرفة الصوفية .

(٦) غاية التحقق بالمعرفة عند الصوفية .

---

١ — اتفق الصوفية على أن غاية المتصوف السالك إلى الله أن يتحقق بمعرفة الله سبحانه وتعالى معرفـــة يقينية لا يأتيها الشك من بين يديها ولا من خلفها .

ويأخذ المريد نفسه فى أول عهده بالطريق بالمجاهدة النفسية فيتخلى عن الأخلاق الرديئة ، ويحاسب نفسه ويراقبها حتى تنقطع عنها الهواجس فتصبح طوع إرادته ، ويتخلص من عوائق البدن وسطوة الشهوات التى من شأنها أن تحجب عنه الحقيقة العليا التى يصبو إليها .

هذا وتنشأ عن المجاهده والرياضة الروحية حالات نفسية معينة تعرف عند الصوفية بالأحوال والمقامات ، ولا يزال الصوفى يترقى [2] فى أحواله ومقاماته من حال إلى حال ، ومن مقام إلى مقام ، حتى يصل إلى معرفة الله

---

(١) نشر هذا البحث بمجلة الرسالة بالعددين ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، مايو ١٩٥١ .

(٢) فى اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربى أن الترقى هو التنقل فى الأحوال والمقامات والمعارف .

تعالى معرفة يقينية لا مدخل للحواس أو العقل فيها ، فيستمتع بمطالعة وجه الله سبحانه وتعالى ومشاهدة جماله وجلاله جلت قدرته .

والأحوال والمقامات هى طريق موصل إلى المعرفة . إلا أن الصوفية اختلفوا فى عدد هذه الأحوال والمقامات وترتيبها ، فما يراه البعض حالا يراه البعض الآخر مقاما ، وفى حقيقة الأمر كل يصف لنا منازل سيره وحال سلوكه . وعلى الرغم من هذا الاختلاف فيما بينهم فإنهم يقررون أن الأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، وأن الحال معنى يرد على القلب من غير اكتساب ، بل عن طريق الجود ، وأن المقام يحصل ببذل المجهود . أضف إلى ذلك أن صاحب الحال مترق عن حاله ، وصاحب المقام ممكن فى مقامه ، وأن الحال سمى حالا لتحوله ، والمقام مقاما لثبوته .

ومن أمثلة الأحوال التى تحل بقلب الصوفى ، الطرب والحزن والبسط والقبض والانزعاج والهيبة ، ومن أمثلة المقامات التى تصير كسبا له ، التوبة والورع والزهد والصبر والشكر والمعرفة والمحبة . (١)

٢ — والكلام فيما يعرض للنفس من هواجس وخواطر ، وبيان طرائق المجاهدة ، وما يعرض للقلوب من أحوال ، وما تكتسبه من مقامات ، كل أولئك مباحث ذوقية سماها المتصوفة بعلم الباطن أو علم الوراثة أو الحقيقة أو الدراية ، وفرقوا بينها وبين علم الظاهر أو علم النقل أو علم الراوية .

---

(١) اختلف الصوفية بشأن المحبة هل هى حال أو مقام ، ويرى السهروردى فى عوارف المعارف أنها حال ومقام فى آن واحد ، والمهم هو أن نلاحظ أن بعض الصوفية يعتبرون الحب الإلهى موصلا إلى المعرفة . والبعض الآخر يرى أن الحب الإلهى هو نتيجة للمعرفة ، والحق أن يقال أن الحب والشوق إلى الله يدفعان بالمتصوف إلى التعرف على الله ، كما أن المعرفة بالله عز وجل تزيد من شدة الحب وقوته ، فالحب سابق ولاحق بالنسبة إلى المعرفة .

يقول السراج الطوسى فى اللمع عن علم الباطن وعلم الظاهر والفرق بينهما: « إن علم الشريعة علم واحد ، وهو اسم واحد يجمع معنيين : الروايه والدراية فإذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة ..والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة ، وهى العبادات والأحكام مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك فهذه العبادات ، وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها فهذا كله على الجوارح الظاهرة ... وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب ، وهى المقامات والأحوال مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر ... فإذا قلنا علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التى هى على الجارحة الباطنة وهى القلب ، كما أنا إذا قلنا علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التى هى على الجوارح الظاهرة (٤)

وعلم الباطن عند الصوفية مستمد من الشريعة فلا خلاف بينهما ، وغاية ما فى الأمر أن علم الباطن علم ذوقى تنطوى عليه الشريعة ، ومتى تحقق العبد بأحكام الشريعة ، وعمل بالكتاب والسنة ، واتجه بقلبه نحو الله وسلك طريق الذوق ، فقد حصل على ذلك العلم ، فالحقيقة ثمرة الشريعة ، وإلى ذلك أشار الشعرانى بقوله عن علم الباطن : « هو علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ... والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعه (٢) » .

وصور القشيرى فى الرسالة العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويراً رائعا فقال: « الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير

---

(١) كتاب اللمع، طبعة ليدن عام ١٩١٤ م ، ص ٢٣ .

(٢) الطبقات الكبرى، ج ١ ، ص ٤ ، طبعة عام ١٣٤٣ هـ .

محصول ، الشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر »(٦) .

وعلوم الحقيقة هى العلوم الحائزة على جميع مراتب اليقين : ورد فى التعريفات للجرجانى : « علم اليقين ظاهر الشريعة ، وعين اليقين ظاهر الإخلاص فيها ، وحق اليقين المشاهدة فيها »(٧) .

ويقول القشيرى فى الرسالة : « علم اليقين على موجب إصطلاحهم (أى الصوفية) ما كان بشرط البرهان ، وعلم اليقين ما كان بحكم البيان ، وحق اليقين ما كان بنعت العيان »(٨) .

ومن هذا يتضح لنا أن الصوفية يعتبرون علومهم علوما يقينية حائزة لجميع مراتب اليقين ، وهى أسمى مرتبة من حيث يقينها عن سائر العلوم التى تعتمد على العقل وبراهينه واستدلالاته ، وهذا اليقين الذى تتميز به علوم الحقيقة عن سائر العلوم هو يقين كشفى ذوقى يتحقق به العبد متى سلك طريق الصوفية .

ولعله قد اتضح لنا الآن من خلال تقسيم الصوفية للعلوم إلى علوم ظاهرة وعلوم باطنة أن المعرفة على نوعين : النوع الأول معرفة عقلية ظاهرة تعتمد على العقل وأنظاره واستدلالاته ، والنوع الثانى معرفة باطنه ذوقية لا مدخل للعقل أو الحس فيها ، وإنما هى من قبيل المكاشفات ، وهذه المعرفة الذوقية الباطنة التى لا تعتمد على العقل أو الحس تتخذ من القلب أداة لها . وفيما يلى توضيح ذلك :

٣ — إن الصوفية لا يعتمدون على العقل ، ولا سيما إذا كان موضوع

---

(٦) الرسالة القشيريه ،طبعة عام ١٣٣٠ ﻫ ، ص ٤٣ .

(٧) التعريفات مادة (حق اليقين) .

(٨) الرسالة القشيرية ص ٤٤ .

معرفتهم هو الله سبحانه وتعالى ، إذ أن العقل عاجز عن إدراك حقيقة الذات الإلهية ، ولا يستطيع أن يتوصل إلى إدراك كنهها بضرب من القياس أو الاستدلال النظرى . ويصور فريد الدين العطار ـ وهو من كبار شعراء الصوفية من الفرس ـ عجز العقل عن إدراك الله تصويراً بالغ الروعة فيقول: « ذهبنا وراء عالم العقل والفهم ، العقل لا يجدى عليك ، إنما يأتى إليك بما يأتى به غربال من بئر . إنما يحاول العقل أن يدرك فى هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذى يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية ، العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدما إلى الحبيب .»(١)

وحقيقة الأمر عند الصوفية أن الذات الإلهية تدرك إدراكا مباشراً ، لا مدخل للعقل فيه ، وذلك بواسطة أداة أخرى فى الإنسان يسمونها عادة بالقلب (٢) فالقلب هو مركز المعرفة ، والله سبحانه وتعالى هو الذى يقذف بالمعرفة فى هذا القلب ، فيصبح صاحبه عارفا محيطا بكل شىء ، فالمعرفة لدنية بهذا المعنى ، أى أنها من لدن الله عز وجل .

ويسوق الغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين مثالا محسوسا رائعا يبين فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة الصوفية فيقول: «لو فرضنا حوضا محفورا فى الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه ، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافى فينفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر ، فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس

---

(١) الدكتور عبدالوهاب عزام بك : التصوف وفريد الدين العطار ، ص٧١.

(٢) قد يطلق الصوفيه على القلب أحيانا اسم الروح أو العقل أو النور أو البصيرة أو غير ذلك من الأسماء التى ، وإن اختلفت فى ظاهرها ، تدل على معنى واحد ، وهو أن المعرفة الصوفية تحصل بواسطة ملكة باطنة غير الحواس الظاهرة ، وغير العقل الذى يعتمد على الاستدلال المنطقى .

الحس مثل الأنهار ، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات، حتى يمتلىء علما ، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله »[١]

ومن هـذا النص يتبين لنا أن الصوفيه لا يعتمدون على الحواس الظاهرة فى تحصيل علومهم ، وإنما يعتمدون على القلب فيأخذون أنفسهم بتطهيره من شوائب الحس وأدران المادة حتى تنكشف عنه الحجب ، ويصبح قادراً على إدراك الحقائق ، وقد أشار إلى هذا المعنى الأستاذ رينولد نيكولسون بقوله : « إن الصوفية لا يستعملون إسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثمة فى الصدر ، بل يعنون به جوهرا لطيفا غير مادى تدرك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصورة على المرآة . . . ولكن مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفائه ، لأن حجبه تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصى وحب الذات... ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق »[٢] .

ومن كل ما سبق نستطيع أن نقرر أن الصوفية اتخـــذوا من القلب أداة لمعرفتهم ، فهم لا يعتمدون على الحس وما يصطنعه أصحاب الحس من مناهج ، ولا يعتمدون على العقل وما يصطنعه أهله من بحث نظرى واستدلال منطقى ، وإنما هم يعتمدون على الذوق ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أنهم يصطنعون منهجاً

---

(١) إحياء علوم الدين ج ٣ ، ص ١٧ .

(٢) راجع كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، وهو طائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون ، نقلها إلى العربية وعلق عليها الدكتور أبو العلا عفيفى ، ص ٨٠ .

خاصاً بهم فى المعرفة . فما هو هذا المنهج وما هى خصائصه المميزة له ؟ فيما يلى الجواب على ذلك :

٤ — يصطنع الصوفية منهجا ذوقيا خاصا بهم ليس من السهل إخضاعه للدراسة العلمية ، فهو منهج خاص بأصحابه قاصر عليهم دون غيرهم . وإذا أردنا أن نعبر عنه تعبيراً سيكولوجيا قلنا إنه نوع من الاستبطان الذاتى ، كما أن الإدراكات المباشرة التى يتوصل إليها الصوفى بهذا المنهج إدراكات خاصة لا يمكن إخضاعها للملاحظة الخارجية .

هذا والصوفية يدركون الله سبحانه وتعالى إدراكا مباشراً مصحوبا بحالة وجدانية يصعب التعبير عنها بالألفاظ ، وهذا الإدراك المباشر يسمى عندهم بالكشف .

والكشف كما يعرفه الجرجانى : « فى اللغة رفع الحجاب وفى الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية ، والأمور الحقيقية ، وجوداً وشهوداً » .

ويقول الطوسى فى اللمع « الكشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين » (١)

ويحدثنا ابن خلدون فى مقدمته عن الكشف فيقول : إنه يعرض لأصحابه المجاهدة وقد صفت نفوسهم من شوائب الحس فيدركون به من حقائق الوجود مالا يدرك سواهم ، وبانكشاف حجاب الحس يتلقى الصوفى المواهب الربانية والعلوم اللدنية ، ويحدثنا أيضا عن الكشف بما يفيد أنه من قبيل الوجدان ، ومن ثم قصرت مدارك من لم يشارك القوم ما هم بسبيله من أذواق ومواجيد عن فهم حقيقته .

وأورد الشعرانى فى الميزان عن محي الدين بن عربى فى الفتوحات ما نصه « من علامة العلوم اللدنية أن تمجها العقول من حيث إنكارها ، ولا يكاد أحد

---

(١) اللمع ، ص ٣٤٦ .

من غير أهلها يقبلها إلا بالتسليم لأهلها من غير ذوق ، وذلك لأنها تأتى من طريق الكشف لا الفكر » (١)

ويقول الشعرانى أيضا : « وكان الشيخ محي الدين بن عربى يقول : أصل منازعة الناس فى المعارف الإلهية والإشارات الربانية كونها خارجة عن طور العقول ، ومجيئها بغتة من غير نقل ونظر ، ومن غير طريق العقل ، فتنكرت على الناس من حيث طريقها فأنكروها وجهلوها » (٢)

وفى رسالة أرسلها الشيخ محي الدين بن عربى إلى الإمام فخر الدين الرازى : « إن الرجل لا يكمل فى مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ ... فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن » (٣)

كذلك يرى الغزالى فى كيمياء السعادة أن اكتساب العلم اللدنى يكون بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح (٤) .

ويحدثنا الغزالى فى كتابه إحياء علوم الدين (٥) عن اكتساب العلم اللدنى، فيظهرنا من خلال كلامه على أن العلم الإنسانى يكتسب بطريقين : التعلم والاستدلال، ويسمى اعتباراً أو استبصاراً ، ويختص به العلماء والحكماء ، وإما أن يهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى فهو نفث فى الروع ، ويسميه الغزالى فى رسالته اللدنيه بالتعلم الربانى (٦) .

---

(١) الميزان للشعرانى ، ص ٢٨ — ٢٩ .

(٢) الطبقات الكبرى للشعرانى جـ ١ ص ٩ .

(٣) ورد ذكر هذه الرسالة فى الطبقات الكبرى للشعرانى، جـ ١، ص ٥ ، ونشرها عبد العزيز الميمنى الراجكوتى عن نسخة مخطوطة بحيدر آباد وهى طبعة المطبعة السلفية بمصر ، ١٣٤٤ هـ .

(٤) كيمياء السعادة للغزالى ، ص ١٥ .

(٥) إحياء علوم الدين، جـ ٣، ص ١٦ .

(٦) الرسالة اللدنية للغزالى، طبعة عام ١٣٤٣ هـ، ص ٣٩ — ٤٣ .

ويعبر لنا الغزالى أيضا فى كتابه المنقذ من الضلال عن كيفية وصوله إلى اليقين بطريق الكشف والإلهام فيقول : « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » (١)

وكذلك يحدثنا السهروردى المقتول فى مقدمة كتابه حكمة الإشراق بأن ما توصل إليه من العلوم فى منازلاته وخلواته لم يكن بطريق الفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ، يقصد به الذوق أو الكشف ، وهو يقول : « ولم يحصل لى أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر ، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ما كان يشككنى فيه مشكك » .

كذلك يرى الجيلانى فى كتابه الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر (٢) أن إدراك الذات العلية هو بطريق الكشف الذى هو فوق العلم ومن قبيل الذوق .

وإلى مثل ذلك ذهب الشيخ حسن رضوان وهو صوفى مصرى توفى عام ١٣١٠ هـ فى كتابه روض القلوب المستطاب (٣) فهو يرى أن الحقيقة لم يتوصل إليه الصوفية عن طريق التفكير أو العقل ، وإنما عن طريق الكشف والإلهام

ويقول الأستاذ رينولد نيكولسون : « فإن ما يسميه الصوفية المعرفة بالله ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف فى اللغة اليونانية كلمة Gnosis التى معناها

---

(١) المنقذ من الضلال للغزالى بهامش الإنسان الكامل ، طبعة عام ١٣١٦ هـ ، ص ٧ .

(٢) الإنسان الكامل ، طبعة عام ١٣١٦ هـ ، ص ٢١ .

(٣) روض القلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٧٤ — ٤٧٥ .

العلم بلا واسطة ، الناشىء عن الكشف والشهود(١).

ومن كل ما سبق نستخلص أن الكشف الصوفي يعرض لأصحاب المجاهدة وقد صفت نفوسهم من شوائب الحس ، فيدركون به من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية ما لا يدرك سواهم من أرباب العقول، وأن الكشف يتم بلا واسطة من نقل أو شيخ أو غير ذلك ، وإنما هو إدراك ذوقي مباشر تنكشف فيه حقائق الأمور ، وهو على حد تعبير الغزالي نور يقذفه الله في القلب .

هذا ولكي نتبين طبيعة الكشف باعتباره منهجا من مناهج المعرفة نفرق هنا بين نوعين من المعرفة : النوع الأول معرفة استدلالية Connaissance discursive، والنوع الثاني معرفة مباشرة حدسية Connaissance intuitive فالمعرفة الاستدلالية ينتقل فيها الفكر من معنى إلى معنى ، كأن ينتقل من المقدمات إلى النتائج ، أما المعرفة الحدسية المباشرة فتختلف باختلاف موضوع الإدراك . فهناك إدراك مباشر يتناول الأمور المحسوسة ويسمى intuiton sensiblo ويسميه ابن سينا بالمشاهدة ، وهو معرفة مباشرة للشيء الخارجي المحسوس ، وهناك إدراك عقلي مباشر intuition rationnelle وهو إما أن يكون منطقيا كأن تدرك العلاقة بين معنيين إدراكا مباشراً بنظرة واحدة، فهو بهذا المعنى سرعة الانتقال من مجهول إلى معلوم ، أو يكون إدراكا عقليا ميتافيزيقيا مباشراً Intuition métaphysique ويتناول موضوعات غير معطاة في عالم الحس ، وهذا النوع نجده مثلا عند ديكارت وسبنيوزا ، فديكارت يدرك نفسه إدراكا عقليا مباشراً باعتباره جوهراً مفكراً حين يقول: Je pense donc je suis وهذا الإدراك العقلي المباشر لا مدخل لعامل الزمن فيه فهو برهي أو آني إن صح هذا التعبير .

وكذلك يرى سبنيوزا أن معرفة الله هي معرفة حدسية كلية شاملة يسميها

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٧٤ .

Connaissance adéquate ويتولد عنها الحب الإلهى العقلى Amor intellectualis Die وهى تحمل فى ثناياها يقينها ووضوحها .

ومن الواضح كل الوضوح أن المعرفة الصوفية ليست من قبيل المعرفة الاستدلالية ، أو المعرفة الحسية المباشرة ، أو المعرفة العقلية المباشرة المنطقية أو المعرفة الميتافيزيقية المباشرة العقلية ، إذ أنها لا تعتمد على العقل واستدلالاته ولا على المشاهدة الحسية وتجاربها ، وإنما هى من قبيل العرفان المباشر Gnosis ويمكن تسميتها بلغة علم النفس الحديث ، بالمعرفة الوجدانية الصوفية المباشرة ، ووسيلتها هى الإدراك الصوفى الوجدانى المباشر Intuition mystique وهذا المعنى ينطبق تماما على ما يطلق عليه الصوفية كلمة « كشف » .

والآن ما هو موضوع المعرفة الصوفية التى تتخذ الكشف منهجاً لها ؟ وفيما يلى الجواب على ذلك :

٥ — للمعرفة الصوفية موضوعها الخاص بها ، ولكنه فى حقيقة الأمر أشد ما يكون غموضا ، ومن العسير على من لم يسلك طريق الصوفية أن يعرف شيئاً مفصلا عن هذا الموضوع ، فالحقائق التى تنكشف للصوفى فى خلواته ومنازلاته هى حقائق فردية ذاتية لا يمكن أن تتصف بصفة العمومية ، ومن ثم يأتى إنكار الناس لها باعتبارها من قبل الوجدان الخاص ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الصوفية يعمدون إلى الرمز والإشارة فتغلب على عباراتهم صبغة الإبهام والتعقيد ، فيصبح من العسير على الباحث أن يشاركهم — ولو إلى حد ما — ما هم بسبيله من أذواق ومواجيد ومعارف . ونستطيع أن نقول إنه لا يمكن أن تستند معارف الصوفية وعلومهم إلى براهين وأدلة نظرية ، فهى علوم ذوقيه تحمل يقينها فى ثناياها ، ولا تحتاج فى إثبات وجودها إلى برهان . وقد أشار ابن عربى إشارة لطيفه إلى هذا المعنى فى كتابه التدبيرات الإلهيه فقال : « فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك طالبهم بالدليل والبرهان ، يعنى أهل هذه الطريقه فيما يتكلمون به

من الأسرار الإلهيه ، فاعرض عنه وقل له مجاوبا : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ فلا بد أن يقول لك هذا علم لا يحصل إلا بالذوق فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل ، فقل له هذا مثل ذاك . » . [١]

والواقع أيضا أن الصوفية يعتبرون علوم الحقيقة وما تتضمنه من الأسرار والمعارف من الأمور التى لايصح أن يتحدث عنها الصوفى صراحة، ولا رخصة فى إيداعها الكتب ، وإنما هم يتكلمون عنها بطريق الرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال .

ونستطيع أن نقرر بوجه عام أن موضوع العلوم اللدنية هو الذات الإلهية وصفاتها وأسماؤها وأفعالها ، وهى أمور لا قبل للعقل بإدراكها . يقول الشيخ حسن رضوان فى روض القلوب المستطاب[٢]

أسماؤه وسائر الصفات مجهولة لغيره كالذات

وليس للعقول فيهما مدرك بل من وراء العقل كشفا تدرك

والعارف بحسب ما يرى الشيخ عبد الرازق القاشانى فى اصطلاحاته « هو من أشهده الله ذاته وأسماءه وأفعاله ، فالمعرفة حال تحدث من شهوده »

ويقول القاشانى فى كتابه كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر، وهو شرح لتائية ابن الفارض الكبرى، عن معرفة الله سبحانه وتعالى من حيث أسمائه وصفاته : « فمن العارفين من ليس له طريق إلى معرفة الله إلا الاستدلال بفعله على صفته ، وبصفته على اسمه ، وباسمه على ذاته . . . ومنهم من تحمله العناية الأزلية فيشهد المعروف (أى الله سبحانه وتعالى) تعالى جده بعد المشاهدة السابقة فى معهد ألست بربكم ، ويعرف به أسماءه وصفاته عكس ما يعرف العارف الأول ، وبين العارفين فرق . إذ أن الأول لقيه معروفة كنائم

---

(١) التدبيرات الإلهية طبعة نيبرغ ، ص ١١٤ — ١١٥ .

(٢) روض القلوب المستطاب ، ص ١ .

يرى خيالا غـــير مطابق للواقـع والثانى لشهود معروفه كمتيقظ يرى مشهودا حقيقيا »(١)

ومن هذا تتبين أن معرفة الله على نوعين : النوع الأول يستدل فيه العارف على الذات بظاهر الأفعال والصفات ، والنوع الثانى يقبل فيه العارف على ما وراء هـذا الظاهر بعد أن تصفو نفسه ، فتحمله عناية الله عز وجل من عالم الظاهر إلى عالم الباطن ، وهناك يدرك الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته ، وهو بهذا يشاهد الصفات والأسماء عن طريق الذات ، ولا يشاهد الذات بطريق الصفات . وفى الحقيقة يعرف العارف الثانى الذات الإلهية معرفة يقينية حقيقية إيجابية ، فى حين يعرفها العارف الأول معرفة خيالية سلبية لاحظ لها من الحقيقة .

وثمة ملاحظة على جانب كبير من الأهمية فى هذا الصدد ، وهى أن موضوع المعرفة الصوفية موجود فى النفس بالفطرة ، إذ أن النفس تعرف الله سبحانه وتعالى بالفطرة قبل أن تحل بالبدن ، إذ أن اتصالها بالبدن هو الذى أفسد عليها معرفتها السابقة . ويرى الغزالى فى رسالته اللدنية أن المعرفة مركوزة فى النفوس بالقوة كالبذر فى الأرض أو الجوهر فى قعر البحر أو فى قلب المعدن(٢) ويقول القاشانى فى مقدمة شرحه لكتاب فصوص الحكم لابن عربى مانصه : « فإن ترقى الإنسان بالعلم والعمل ، وسلك حتى انتهى إلى الأفق الأعلى ورجع إلى البرزخ الجامع كما نزل منه ، بلغ الحضرة الإلهية ، واتصف بصفات الله بحسب ما قدر له من الإمكان وسبق العلم به عند تعين عينه . »(٣) ومعنى هذا الكلام أن المعرفة بالله فطرية فى النفس قبل التعين ،

---

(١) كشف الوجوه الغر بهامش شرح الديوان ، المطبعة الخيرية بمصر ، ١٣١٠ هـ ، « قسم المعارف » ص ١٠ .

(٢) الرسالة اللدنية ، ص ٢٤ .

(٣) شرح القاشانى على فصوص الحكم لابن عربى ، القاهرة ١٣١١ هـ ، ص ٤ .

فإذا خلص المتصوف من عوائق بدنه وسلك طريق المجاهدة والتصوف ، وصل إلى الأفق الأعلى ، وبلغ الحضرة الإلهية التى سبق له العلم بها ، فاتصف بصفاتها على قدر طاقته .

ومما سبق نستخلص أن موضوع المعرفة الصوفية يدور حول الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها وأفعالها ، وهذه المعرفة متوقفة على الذات الإلهية وإرادتها .

ولكن لا يفوتنا أن نشير بهذا الصدد إلى ملاحظة هامة وهى أن المعرفة الصوفية لم تخل من الآثار الفلسفية ، فمما لا شك فيه أن الصوفية من أمثال ابن عربى والسهروردى المقتول ومن نحا نحوهم ، قد مزجوا المعرفة الصوفية بالأنظار العقلية الخالصة ، فالمعرفة عند هؤلاء ليست ذوقا خالصا ، وإنما هى مزيج من الذوق الخالص والنظر الفلسفى .

والآن ، وقد تحدثنا عن موضوع المعرفة الصوفية ، بقى علينا أن نعين الغايات التى ترمى إليها هذه المعرفة ، وفيما يلى بيان ذلك :

٦ — اتفق السالكون لطريق التصوف على أن غايتهم القصوى هى المعرفة بالله سبحانه وتعالى ، ومتى تحققوا بهذه المعرفة فقد توصلوا إلى السعادة واليقين فى حياتهم الدنيا وفى الآخرة .

ولكى يتحقق الصوفى بالمعرفة لا بد أن يتصف بصفات نفسية معينة تؤهله لتلقى المعارف اللدنية ، ومن ثم يأخذ المريد نفسه بالمجاهدة الأخلاقية ، فيتنقى عن الأخلاق المذمومة ، وتنتفى عنه الصفات القبيحة ، وتسكن نفسه وتطمئن وتزول عنها دواعى الشهوات ، وتصفو وتشرق فتدرك حقائق الأمور إدراكا يقينيا .

والمعرفة الصوفية كما رأينا ، متوقفة على طهارة النفس ونقائها وإشراقها ، ونستطيع أن نقول إن المعرفة الصوفية بهذا المعنى ترمى إلى غاية أخلاقية ، ولقد

عرف القشيرى المعرفة فى الرسالة بقوله : « هى صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال الباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله وصدق لله تعالى فى جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره ، فإذا صار من الخلق أجنبياً ، ومن آفات نفسه بريا ، ومن المساكنات والملاحظات نقيا ، ودام فى السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق فى كل لحظة إليه رجوعه وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفا وتسمى حالته معرفة ، وفى الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه تحصـــل معرفته بربه وعز وجل [1] » .

من هذا النص يتبين لنا أن المعرفة لا تكون إلا بصدق المعاملة والتنقى عن الأخلاق الرديئة والآفات السيئة والاتجاه بالقلب نحو الله ، ولا تتم كذلك إلا بانقطاع هواجس النفس وخواطرها ، وهى بهذا المعنى ترمى إلى الاتصاف بالكمال الأخلاقى .

ولكن مع إدراكنا لأهمية الغاية الأخلاقية فى المعرفة لا نستطيع أن نقرر أن هذه الغاية الأخلاقية هى أسمى غايات المعرفة عند الصوفية ، إذ أن هناك غايات أسمى وأرق ، هى الوصول إلى الله ، وبالتالى إلى السعادة الأبدية الخالدة واليقين الذى لا يأتيه الشك من أى جانب . فالمعرفة الصوفية لها غاية عرفانية إلهامية موصلة إلى السعادة واليقين فى الدارين .

يقول ابن عربى فى الفتوحات [2] : « ثم إذا وصل العبد إلى معرفة الله تعالى فليس وراء الله مرمى ولا مرقى ، فهناك يطلع كشفا ويقيناً على حضرات الأسماء الإلهية » .

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٤١ .

(٢) الفتوحات المكية ، الباب الثالث والسبعين .

والحق كل الحق أن غاية الإنسان فى حياته هى أن يصل إلى نور اليقين بعد ظلمات الشك ، فيتعرف على كنه الوجود الذى يعيش فيه ، ويتعرف على ما هيته ومصيره ، تعرفا من شأنه أن يلقى السكينة على قلبه . فهل استطاع العلم فى عصرنا هذا أن يفسر لنا ماهية الوجود أو الحياة تفسيراً ترتاح إليه قلوبنا ؟ الجواب على ذلك هو أن العلم وما يصطنعه أصحابه من مناهج تجريبية لم يستطع أن يكشف لنا إلى الآن عن حقيقة ما من هذه الحقائق التى لا سبيل إلى كشفها بطريق عقلى أو تجريبى ، ولا يزال عالم الروح بالنسبة إلينا مجهولا . ثم هناك أمر آخر أشد ما يكون غرابة ، وهو إنكار المنكرين على الصوفية لأذواقهم ومواجيدهم ومكاشفاتهم ، فهذا الإنكار لا يقوم على أساس ولا يستند إلى منطق سليم ، فقد رد الصوفية على منكريهم أن اسلكوا سبيلنا وانهجوا نهجنا ولكم بعد ذلك أن تحكموا علينا ، ولكن الحقيقة أن المنكرين أنكروا عليهم علومهم ، وقد غرقوا فى بحار المادة ، وكبلوا بقيود الحس .

وجماع القول فيما سبق هو أن اليقين كل اليقين فى الاتصال المباشر بالله عز وجل اتصالا من شأنه أن يبدد لنا ظلمات الشك بمعرفة كنه الوجود ، وما وراء هذا العالم المحسوس من عوالم أخرى هى من أمر الله سبحانه وتعالى ، وهذا لا يتم إلا إذا خلصت النفس من شوائب الحس ، وصفت وأشرقت فارتقت إلى عالم الروح ، وهناك تفيض عليها المعارف الإلهية والعلوم اللدنية ، فتنعم بحضرة الجمال ، وتتمتع بلذة الوصال .

الفصل الثانى

أبحاث متفرقة

— ١ —

الناحية الأخلاقية

فى التصوف الاسلامى(١)

أجمع الصوفية السالكون لطريق الله عز وجل على أن المريد ينبغى أن يأخذ نفسه — فى أول عهده بالطريق — بالمجاهدة النفسية والتصفية الروحية. وذلك لأن النفس بحسب ما يرى الصوفية شر محض، وهى أصل الصفات المذمومة فى الإنسان وإليها يشير الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله المأثور: « أعدى أعدائك نفسك التى بين جنبك ». وجهاد النفس على حـــد تعبير الرسول الكريم أيضاً جهاد أكبر، فهو محتاج إلى تضحية وبذل وصبر ومقاساة.

ويرى ابن عربى فى اصطلاحاته أن المجاهدة « هى حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال ».

ويصور القشيرى فى رسالته المجاهدة النفسية فيورد عن أبى على الروذبارى قوله: « اعلم أن أصل المجاهدة وملاكها فطم النفس عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات، وللنفس صفتان مانعتان لها من الخير، انهماك فى الشهوات، وامتناع عن الطاعات، فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى، وإذا حرنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها

---

(١) نشر هذا البحث بمجلة المسلم — رمضان ١٣٧٠ هـ، يونيو ١٩٥١ م.

على خلاف الهوى ، وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها ، فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب تكسر سلطانه بخلق حسن وتخمد نيرانه برفق ، قال : وجهد العوام فى توفية الأعمال ، وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال ، فإن مقاساة الجوع والسهر سهل يسير ، ومعالجة الأخلاق والتنقى عن سفاسفها صعب شديد » .

وهذا المثال الذى يورده القشيرى فى رسالته يكفى لأن يصور لنا فى وضوح وجلاء مبلغ ما انطوت عليه تعاليم الصوفية من سمو روحى ، وما توصلوا إليه فى مجال التحليل النفسى من نتائج وثمرات ، كانوا أسبق إليها من كثير من علماء النفس المحدثين : فقد كشف لنا أولئك الصوفية عن خبايا النفس كشفا يدعو إلى الإعجاب ، والنفس الإنسانية مجال غامض أشد الغموض ، ولكنهم رغم ذلك الغموض خاضوا فى البحث فيها ، وتوصلوا إلى كثير من التحليلات الرائعة ثم أنهم لم يكتفوا بتحليل النفس لمعرفة خباياها والإبانة عن أمراضها وعللها وهواجسها بل وضعوا كذلك أصول العلاج النفسى وطرائقه ومبادىء السلوك العملى التى بمقتضاها يصلح أمر النفس من الوجهة الأخلاقية .

ولنأخذ على سبيل المثال بعض الصفات النفسية المذمومة عند الصوفية كالجزع والحقد والحسد والبغض والرياء والطمع وما إلى ذلك ، فكل أولئك يجب على المريد السالك أن يتخلص منه . ولذلك يقبل المريد على شيخه ، ووظيفة شيخه أن يعالج نفسه المأزومة ، فالشيخ كما يبدو لى ـ بحسب تعبير علم النفس الحديث ـ طبيب نفسانى بارع يتعرف إلى أماكن الضعف فى نفوس مريديه ثم يعمد إلى هذه النفوس بالمداواة الروحية ، ولا يزال يرقى بمريده من حال إلى حال ، ومن مقام إلى مقام ، حتى يصل به إلى درجة أخلاقية روحية عظيمة .

والتصوف الإسلامى من هذه الناحية هو علم للسلوك قوامه نزعة روحية تهدف إلى الكمال الأخلاقى الذى دعا إليه الإسلام ، ولقد وضع الصوفية لهذا العلم مبادىء ونظريات لا يمكن لأحد أن يغفل شأنها أو ينكر خطرها لأنها ولا شك مظهر من مظاهر الرقى الفكرى والسمو الروحى فى الاسلام .

- ٢ -
ذو النون المصرى والهيروغليفية[1]

حار كثير من علماء العرب قديماً فى أمر النقوش الهيروغايفية الموجودة على معابد قدماء المصريين ومقابرهم ، واختلفوا فى فهم المقصود منها ، وحاولوا قدر إمكانهم الوقوف على ما تنطوى عليه من أسرار ، والكشف عما يكتنفها من غموض وإبهام . ومن هؤلاء يذكر لنا المؤرخون أبا الفيض ثوبان بن ابراهيم المعروف بذى النون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، وكان أبوه نوبياً ، وقيل أيضاً أنه من أهل أخميم بصعيد مصر كما يذكر ابن خلكان فى ترجمته له ، وقد اشتهر ذو النون فى عصره بالعلم والورع والأدب ، وسلك طريق الصوفية حتى أصبح موصوفا بالولاية ، كما اشتهر بأنه كان مشتغلا بصناعة الكيمياء وكان معدوداً من طبقة جابر بن حيان الكيميائى العربى المشهور .

وقد ذكر بعض المترجمين لذى النون هذا أنه كان مهتما بدراسة النقوش المصرية القديمة الموجودة على المقابر ، ومن هؤلاء المسعودى الذى ذكر فى مروج الذهب أن ذا النون كان من المعنيين بحل رموز البرابى (جمع بربا ، ومعناها باللغة المصرية القديمة بيت الروح أو المقبرة) ببلدة أخميم ، وأنه كان كثير الطواف بها ، وأنه اهتدى إلى حل كثير من صورها ونقوشها المرسومة عليها ، كما ذكر ترجمة لبعض هذه النقوش التى قيل أن ذا النون قرأها وفهم المراد منها .

ويقال أن معرفة ذى النون بالكتابات الهيروغليفية الموجودة على المعابد والمقابر المصرية القديمة إنما كانت بطريق الفتح ، وهو نوع من الإلهام الذى

(١) نشر هذا البحث بجريدة الأهرام بعنوان « الهيروغليفية عند العرب » بتاريخ ١٩٥٤/٩/٢٠ .

يتهيأ لمن يوصف بالولاية الصوفية ، وقد عرفنا هذا مما يرويه القفطى فى كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء وهذا نصه : « وكان ذو النون كثير الملازمة لبربا بلدة أخميم فإنها من بيوت الحكمة القديمة وفيها التصاوير العجيبة والمثالات الغريبة التى تزيد المؤمن إيماناً والكافر طغياناً ، ويقال إنه فتح عليه علم ما فيها بطريق الولاية ، وكانت له كرامات ».

وعلى الرغم مما يرويه المترجمون لذى النون عن معرفته بالكتابة المصرية القديمة ، فنحن لا نستطيع أن نؤكد معرفته بها معرفة حقيقية وإلى الآن لم يقم الدليل على معرفته أو معرفة غيره من علماء العرب قديماً بها ، ولو عرفت الكتابة المصرية القديمة المسماة بالهيروغليفية قديما لاستطاع مؤرخو العرب الحصول على المادة الصحيحة لتاريخ مصر القديم ، ولكن المشاهد أنهم يستمدون مادتهم التاريخية لمصر فى عصورها القديمة من الروايات المتعلقة بسير الأنبياء وفراعنة زمانهم كفرعون ابراهيم وفرعون موسى وفرعون يوسف ، وكان أشهر من روى هذه الروايات المؤرخ وهب بن منبه المتوفى سنة ١١٠ ﻫ ، وعليه اعتمد سائر المؤرخين ومنهم على سبيل المثال المؤرخ إبن إياس فهو حين يعقد فى تاريخه المعروف ببدائع الزهور فصلا عن ملوك مصر من الفراعنة القدماء نجده يستمد مادته من روايات وهب بن منبه ، وهى روايات فيها خلط ظاهر ووقائع خيالية إلى أبعد حد فضلا عن أنها غير صحيحة تاريخياً .

ومما يجدر بالذكر أن علماء العرب لم يكونوا ينظرون إلى نقوش معابد قدماء المصريين ومقابرهم التى يسمونها البرابى نظرة واحدة فبعضهم كان يظن أنها رموز مستخدمة فى صناعة الكيمياء ، وأن البرابى كانت متخذة قديما لهذه الصناعة ، وربما قوى هذه الفكرة لديهم كثرة ما كان يوجد من الأوانى والأدوات والحلى فيها ومن هؤلاء صاحب الفهرست إذ يقول : « وبمصر أبنية يقال لها البرابى من الحجارة العظيمة المفرطة الكبر ، والبربا بيوت على أشكال مختلفة وفيها مواضع للصحن والسحق والحل والعقد والتقطير تدل على أنها

عملت لصناعة الكيمياء» . والبعض الآخر كان يظن أو نقوش البرابى ليست إلا طلسمات مما يستخدم فى فن السحر ومن هؤلاء المؤرخ ابن خلدون إذ يقول : « أن البرابى فى صعيد مصر لا تزال شاهدة على وجود هذا الفن (يقصد فن السحر) و ناطقة بأدلة عليه » .

ومن الأفكار التى كانت سائدة عن نقوش البرابى أيضاً أنها عبارة عن صور وأشكال متضمنة لعلوم فلكية خاصة أو علوم غيبية مكتومة تهيأت لكهان قدماء المصريين فكتبوها على حجارة أبنيتهم العالية بهذه الصورة ، ويدل على ذلك ما يرويه المقريزى فى خططه عن ابن وصيف شاه من قوله : « كان كهنة مصر أعظم الكهان قدراً وأجلها علما بالكهانة . وكانت حكماء اليونانيين تصفهم بذلك وتشهد لهم به فيقولون : أخبرنا حكماء مصر بكذا وكذا ، وكانوا — أى كهان المصريين القدماء — ينحون بكهاناتهم نحو الكواكب ، ويزعمون أنها هى التى تفيض عليهم العلوم وتخبرهم بالغيوب وهى التى تعلمهم أسرار الطوالع وصنعة الطلاسم ، وتدلهم على العلوم المكتوبه والأسماء الجليلة المخزونة ، فعملوا الطلسمات المشهورة والنواميس الجليلة ، وولدوا الأشكال الناطقة وصوروا الصور المتحركة ، وبنوا العالى من البنيان وكتبوا علومهم فى الحجارة » .

فكرة « الوقت » عند الصوفية

(١) يشترط الصوفية على السالك للطريق الصوفي أن يلتزم آدابا معينة هي القواعد العامة التي ينبغي أن يراعيها في جميع مراحل سلوكه على اختلافها، وبدونها لا يتهيأ له الوصول، يقول أبو حفص الحداد : «التصوف كله أدب، لكل وقت أدب، ولكل حال أدب، ولكل مقام أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيـــد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول»[1]، ويقول ذو النون المصري : « إذا خرج المريد عن حد الأدب فإنه يرجع من حيث جاء »[2]، ويقول الجريري : « التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الآدب »[3].

(٢) ومن أهم آداب السلوك عند الصوفية الخضوع لحكم « الوقت »، ويعني الصوفية بذلك أن يكون السالك للطريق خاضعا لما يقيمه الله فيه من أحوال السلوك على اختلافها خضوعا تاما بحيث لا يكون عنده أدنى تشوف إلى الانتقال من حال إلى حال، ووقت كل سالك ما هو عليه في الحاضر. يقول القشيري في الرسالة : « سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول : « الوقت ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن، يريد بهذا أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان.

« وقد يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان، فإن قوما قالوا الوقت ما بين الزمانين، يعني الماضي والمستقبل.

---

(١) اقتبسه الرندي في شرح الحكم، بولاق ١٢٨٧هـ، حـ ١، ص ٦٥.

(٢) نفس المرجع، حـ ١، ص ٦٥.

(٣) نفس المرجع، حـ ١، ص ٦٥.

« ويقولون الصوفى ابن وقته ، يريدون بذلك أنه مشتغل بما هو أولى به فى الحال ، قائم بما هو مطالب به الحين » [١] .

ويقول القشيرى كذلك « وقد يريدون (أى الصوفية) بالوقت مايصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، ويقولون : « فلان بحكم الوقت » أى أنه مستسلم لما يبدوله من الغيب ، من غير اختيار له ، وهذا فيما ليس لله تعالى عليهم فيه أمر أو اقتضاء بحق شرع ، إذا التضييع لما أمرت به وإحالة الأمر فيه على التقدير وترك المبالاة بما يحصل منك من التقصير خروج عن الدين » [٢] .

فالصوفى إذن خاضع على الدوام لحكم وقته ، ومستند إلى الإرادة الله دون استناد منه إلى إرادته هو ، لأن الصوفية يؤمنون بأن الإرادة الإلهية مطلقة سارية فى الوجود كله ويخضع لها كل شىء ، والإرادة الإنسانية لا وجود لها على التحقيق إلى جانب إرادة الله ، ولكن هذا لا يستتبع عندهم إسقاط التكاليف ، ولهذا رأينا القشيرى يصور الصوفى خاضعا لحكم الوقت فيما ليس لله تعالى عليه فيه أمر أو اقتضاء بحق الشرع ، وبهذا ينتفى ترك المبالاة عن الصوفى فيما يتعلق بمأمورات الشرع ، وتثبت له إرادة خاصة فى مجال أفعاله الاختيارية التى يشعر بالقدرة عليها .

وعلى هذا الأساس ينبغى أن نفهم ما يعنيه الصوفية بالخضوع لحكم الوقت ، فهم ليسوا من الجبرية الخالصة فى شىء إذ لا يدعون إلى انتفاء الإرادة الإنسانية انتفاء حقيقيا ، بل هم يثبتون للإنسان إرادة ، ولكنهم يصفون هذه الإرادة بأنها عاجزة بالقياس إلى إرادة الله ، لأن الله قادر ، وقدرته تحيط بكل شىء ، وإذا قضى الله أن يقهر إرادة الإنسان فلا راد لقضائه .

---

(١) الرسالة القشيرية ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، ص ٣١ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٣١ .

ويترتب على ذلك أيضا أن يكون من أدب الصوفى ألا يغتر بإرادته ، فإن إرادته ليست شيئا بالقياس إلى إرادة الله ، إذ تتلاشى إرادته فى إرادة الله كما يتلاشى ضوء المصباح فى ضوء الشمس ، وأدبه الرضا التام بما يورده الله عليه من أقداره ، وأى فعل يشعر باغترار الإنسان بارادته معناه عدم صدقه لله فى عبوديته .

يقول أبو عثمان سعيد بن اسماعيل الحيرى (+ ٢٩٨) فى أدب الوقت بالمعنى الذى ذكرنا : «منذ أربعين سنة ما أقامنى الله فى حال فكرهته ، ولا نقلنى إلى غيره فسخطته»[١] .

(٢) ويشبه الصوفية الوقت بالسيف[٢] ، ويقولون «الوقت سيف قاطع» ، ويعنون بذلك أنه غالب عليهم بما يجرى الله به من قضائه وقدره كما أن السيف غالب بقطعة ، وقيل : معناه لين مسه قاطع حده ، فمن لاينه سلم ومن خاشنه اصطلم ، كذلك الوقت من استسلم لحكمه نجا ومن عارضه انتكس ، وأنشدوا فى ذلك :

وكالسيف إن لاينته لان مسه وحداه إن خاشنته خشنان

يقول القشيرى : « ومن ساعده الوقت فالوقت له وقت ، ومن ناكده الوقت فالوقت عليه مقت ، وسمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول : الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك ، يعنى لو محاك وأفناك لتخلصت حين فنيت ، لكنه يأخذ منك ولا يمحوك بالكلية ، وكان ينشد فى هذا المعنى :

كل يوم يمر يأخذ بعضى يورث القلب حسرة ثم يمضى

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ١٩ ؛ شرح الرندى على الحكم ، حـ ١ ، ص ٢٤ .

(٢) قارن : الرسالة القشيرى ، ص ٣١ — ٣٢ ؛ جامع الأصول للكمشخانوى ، ص ١٨١ — ١٨٢ .

وكان ينشد أيضا :

كأهل النار إن نضجت جلود أعيدت للشقاء لهم جلود

وفى معناه :

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحيــــاء

والكيس من كان بحكم وقته : إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة ، وإن كان وقته المحو فالغالب عليه أحكام الحقيقة »[١] .

وقد أعجب الشافعى رضى الله عنه بفكرة الصوفية فى الوقت والخضوع لحكمه ، ولندع السيوطى يوضح لنا ذلك قائلا : « عن الشافعى رضى الله عنه أنه قال : صحبت الصوفية فلم أستفد منهم سوى حرفين ، وفى رواية سوى ثلاث كلمات ، قولهم : الوقت سيف إن لم تقطعه قطعك ، وقولهم : نفسك إن لم تشغلها بالحق شغلتك بالباطل ، وقولهم : العدم عصمة . فقولهم نفسك إن لم تشغلها بالحق هو فى معنى قوله عليه الصلاة والسلام : الكيس من دان نفسه ، لأن من حاسب نفسه لا يترك لها سبيلا إلى الاشتغال بالباطل ، إذ هو يشغلها بالمحاسبة عن الباطل . وقولهم : الوقت سيف ، يشبه آخر الحديث : « وعمل لما بعد الموت » ، إذ الذى يعمل للموت لا يقطعه الوقت ، بل هو الذى يقطع الوقت » [٢] .

(٤) ومما سبق كله يتبين لنا أن الصوفية قد يعنون بالوقت تارة الزمان الحاضر الذى هو واسطة بين الماضى والمستقبل على نحو ما مايذكر القشيرى [٣]

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص٣١ .

(٢) الانتصار لطريق الصوفية الأخيار ، ص ١٢ — ١٣ ، نقلا عن الحقيقة العلية للسيوطى .

(٣) هذا هو معنى لفظ « الديمومة » Durée ، وبالإنجليزية Duration أو Protensity ، والمقصود بهذا الاصطلاح الفلسفى الشعور بمرور الزمان وترابط حياتنا الشعورية . والوقت عند الصوفية بالمعنى المشار إليه هنا هو ما يفصل بين=

ومنه قولهم : الصوفى ابن وقته ، يعنون به أنه شاعر ومشتغل بما هو أولى به فى الحال ، وتارة بمعنى ما يصادفهم من تصريف الحق لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، ومنه قولهم : فلان بحكم الوقت ، يعنون أنه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير اختياره ، وهذا أيضاً يكون فيما لا حكم فيه من جهة الشرع ، فأما ما فيه حكم من جهته فإن تضييعه وإحالة الحكم فيه على المقادير خروج عن الدين على نحو ما أورده القشيرى وغيره من الصوفية .

(٥) وقد عنى الشاذلية من الصوفية بالكلام فى « الوقت » عناية خاصة ، وفكرة « الوقت » عندهم مرتبطة بمبدأ « إسقاط التدبير والإرادة » .

يقول أبو الحسن الشاذلى (+ ٦٥٦ هـ) فى معنى الوقت عن شيخه : « الوقت ليل ، والشأن فى الليل الخمود والسكون حتى تطلع شمس المعرفة، أو قمر التوحيد ، أو نجوم العلم، فيستضاء بها »[١] .

ولتلميذه أبى العباس المرسى (+ ٦٨٤ هـ) تحليل لفكرة الوقت ، فقد حكى ابن عطاء الله عنه قوله : « قال رضى الله عنه أوقات العبد أربعة لا خامس

الماضى والمستقبل ، والصوفى يشعر به ويعيش فيه ، فهو حاضر يدوم مدة من الزمن قبل أن يتحول إلى ماض ، وعلى أساسه تتكيف حياة الصوفى الشعورية . ومرور الزمان النفسى أو الشعورى على الرغم من الصوفى يوحى له بأنه عاجز عن توجيه مجرى الزمن ، فهو لذلك يريد أن يعيش فى اللحظة الحاضرة ليوفيها حقها، دون أن يتعداها الى الماضى أو إلى المستقبل لخروجهما عن نطاق إرادته .

ويشبه هذا المعنى الصوفى من بعض وجوه ما يسميه برجسون Bergson « بالديمومة التى نعيشها حقيقة » ، « "Durée réelement vécue" » وهى صورة التتابع الزمنى كما نحس به مباشرة فى حياتنا النفسية ، وهو يختلف عن معنى فكرة الزمان فى الرياضة .

(Données Immédiates de la Conscience 74 et Suiv.)

(١) ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ص ١٢٥ .

لها : النعمة والبلية والطاعة والمعصية ، ولله عليك فى كل وقت منها سهم من العبودية يقتضيه الحق منك بحكم الربوبية ، فمن كان وقته الطاعة فسبيله شهود المنة من الله عليه إذ هداه لها ووفقه للقيام بها ، ومن كان وقته المعصية فسبيله الاستغفار والتوبة ، ومن كان وقته النعمة فسبيله الشكر وهو فرح القلب بالله ، ومن كان وقته البلية فسبيله الرضا بالقضاء والصبر »[١] .

(٦) فإذا كنا مع ابن عطاء الله السكندرى نجده يتعمق فى تحليل معنى الوقت ، ويعبر عنه بعبارات قوية فيها نفاذ ، وينصح السالك بأن يكون خاضعا على الدوام لحكمه ، ويحذره من أن يحدث بإرادته فى وقته غير ما أراده الله له لأن فى ذلك منازعة للربوبية واستناداً إلى إرادته هو ، وكلاهما دال على جهله كل الجهل فى السلوك ، وفى هذا يقول له : « ما ترك من الجهل شيئاً من أراد أن يحدث فى الوقت غير ما أظهره الله فيه »[٢] .

وفائدة الخضوع لحكم الوقت عند ابن عطاء الله أن يوفى السالك كل وقت هو فيه حقه :

فإذا كان السالك فى وقت المعصية فحقه فيها الاستغفار ، وإذا كان فى وقت الطاعة فحقه فيها شهودها منة من الله وفضلا ، وإذا كان وقته البلية فحقه فيها الصبر ، وإذا كان وقته النعمة فحقه فيها الشكر لله .

وهكذا يكون لكل وقت من أوقات السالك حق من حقوق العبودية لله لا بد أن يؤديه فى الحال دون نظر إلى غيره .

---

(١) لطائف المنن ، ص ١١٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى صوفى مصرى عاش فى النصف الثانى من القرن السابع الهجرى وأوائل الثامن ، توفى سنة ٧٠٩ هـ ، وله منزلة عالية فى التصوف على طريقة الشاذلى ، وقد درسنا حياته ومذهبه بالتفصيل فى بحث كان موضوعا لرسالة الماجستير فى الفلسفة من جامعة القاهرة ، سبتمبر ١٩٥٥ ، ونرجو أن ننشره قريباً .

ولا يصح للسالك أن يطلب من الله أن يخرجه من حالة إلى حالة أخرى ، أو بعبارة أخرى من وقت إلى وقت ، وإنما أدبه أن يترك انتقاله إلى إرادة الله وفى هذا المعنى يقول ابن عطاء الله للسالك : « لا تطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيما سواها ، فلو أرادك لاستعملك من غير إخراج »[١] .

وينبغى على السالك أن يعرف أن حقوق الأوقات لا تقبل التسويف بحال من الأحوال ، وأنه إذا فاته شىء منها لم يمكنه قضاؤه على الإطلاق . ولذا يميز ابن عطاء الله له بين نوعين من الحقوق : حقوق فى الأوقات ، وحقوق الأوقات ، فالأولى هى وظائف العبادات الظاهرة من الصوم والصلاة وغيرهما ، والسالك إذا فاته شىء منها أمكنه قضاؤه فى وقت آخر ، أما الثانية فهى حقوق المعاملات الباطنة التى تقتضيها أحواله وارداته ، وأوقاته ما هو عليه فى كل منها ، ولكل وقت منها حق ينبغى له أن يؤديه فى الحال ، وإلا لم يصل ، وفى هذا المعنى يخاطب ابن عطاء الله السالك قائلا له : « حقوق فى الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها ، إذ ما من وقت يرد إلا ولله عليك فيه حق جديد وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره وأنت لم تقض حق الله فيه ؟ ! »[٢] .

ومن ثمة نتبين مع ابن عطاء الله السكندرى أن الخضوع لحكم الوقت من أهم آداب السلوك إلى الله ، وأنه قائم على أساس من إسقاط الاختيار والتدبير ، لأن السالك إذا كان خاضعاً لحكم وقته فمعنى هذا أنه لا تدبير له بوجه من الوجوه ، والتدبير فى فلسفة ابن عطاء الله الصوفية يعنى النظر فى المستقبل وما تؤول إليه الأمور فيه بشكل يؤرق بال الإنسان ، وهو يشعر بعدم الصدق

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٢٤ .

(١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢٦ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٤٥ .

فى العبودية لله : فنحن نفرح ونألم ، نفرح حين تقبل علينا الدنيا بأسبابها المختلفة ، فنتوهم أن لإرادتنا مدخلا فى الأمر ، وقد يحدث أن تزول عنا هذه الأسباب العارضة على الرغم منا فنألم لذلك أشد الألم ، وتصبح حياتنا بين تعاقب الفرح والألم عذاباً نفسياً لا يطاق مبعثه الفكرة الملحة فى أمر المستقبل وكيفية الاحتفاظ بمظاهر الدنيا وأسبابها . ولو سكن الإنسان منا فلم يشتد فرحه بما يقبل عليه من أسباب الدنيا ، وخضع لحكم وقته كما يقول الصوفية ، لم يحزن قط لوجود زوالها عنه ، ولما اتصف بالعبودية لما أفرحه بقاؤه وآلمه زواله ، وبذلك يستطيع الإنسان أن يتقبل المصائب والشدائد ، ويتمكن من الوقوف على قدميه فى معترك الحياة ويكافح كفاح الشجاع الثابت الواثق بنفسه وبالله .

(٧) إن الصوفية يدعون إلى العمل المثمر لا إلى التواكل ، وهذا ابن عطاء الله يقول : « الرجاء ما قارنه عمل ، وإلا فهو أمنية »[١] ، أليست هذه الحكمة العطائية جديرة بأن يفيد منها الناس فى حياتهم اليومية ؟ إن الإنسان منا كثيراً ما ينطوى على نفسه متمنياً لها الأمانى المختلفة ، فيضيع وقته فى التمنى ولا يصل إلى هدف ما ، ولو قد أشغل وقت التمنى بالعمل المتواصل لوصل — أو ساهم على الأقل فى الوصول — إلى هذا الذى يتمناه دون ما إضاعة وقت .

حقا إن الرجاء عند صوفينا — وكما ينبغى أن يكون عند جميع الناس — لا بد أن يقارنه العمل المتواصل الشاق فى سبيل ما يرجو الإنسان ، وبهذا يكون الرجاء دافعاً إلى العمل الإيجابى المنتج ، وليس دافعا إلى الهروب والنكوص وإضاعة الوقت فى التخيلات والأوهام الكاذبة .

إن التفكير فى الماضى مذموم لأن الماضى قد انتهى ولا فائدة من التفكير فيه إلا بمقدار العظة ، والتفكير فى المستقبل مذموم لأن المستقبل لا علم لنا به ،

---

(١) شرح الزندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٧٩ .

ولا يمكن أن نخضعه لإرادتنا ، فلم يبق إلا أن نعيش فى « الوقت » وأن نشغله بالحق لا بالباطل ، وألا نجعله قاطعا لنا ، وبذايكون الفرد منا « ابن وقته » بمعنى أن يشغل وقته بالعمل المتقن المثمر ، وهذا النوع من الفلسفة الصوفية «عملى» لا «نظرى» ، ويضفى على حياة الإنسان معنى سامياً ، ويزيل التعارض بين الحياة التعبدية وحياة المجتمع الذى نعيش فيه .

أهم مراجع القسم الثالث

ا — المراجع العربية :

١ — ابن خلدون : المقدمة ، طبعة بولاق ١٢٨٤ هـ .

٢ — ابن عباد الرندى : شرح الحكم ، بولاق ١٢٨٧ هـ .

٣ — ابن عربى : ترجمان الأشواق ، نشر نيكولسون ، لندن ١٩١١ م .

٤ — « « : اصطلاحات الصوفية الواردة بآخر الفتوحات المكية ، بآخر التعريفات للجرجانى ، القاهرة ١٢٨٣ هـ

٥ — « « : التدبيرات الإلهية ، طبعة نيبرغ .

٦ — « « : الفتوحات المكية ، القاهرة ١٢٩٣ هـ .

« « : فصوص الحكم ، نشر الدكتور عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ م .

٧ — « « : رسالة إلى الإمام فخر الدين الرازى ، المطبعة السلفية ١٣٤٤ هـ .

٨ — أحمد زروق : كتاب قواعد التصوف ، مصر ١٣١٨ هـ .

٩ — البغدادى (السهروردى) : عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين للغزالى ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .

١٠ — التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ م .

١١ — توفيق الطويل (الدكتور) : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ، القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .

١٢ — الجرجانى : التعريفات ، القاهرة ١٢٨٣ هـ .

١٣ — حسن رضوان (الشيخ) : روض القلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ

١٤ — الشعرانى : الميزان ، القاهرة ١٩٢٥ م .

١٥ — « : الطبقات الكبرى ، مصر ١٣٤٣ هـ .

١٦ — الطوسى : اللمع ، ليدن ١٩١٤ م .

١٧ — عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

١٨ — عبد الوهاب عزام (الدكتور) : التصوف وفريد الدين العطار ، القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .

١٩ — الغزالى : إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٣٤ هـ .

٢٠ — « : المنقذ من الضلال بهامش الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ .

٢١ — « : الرسالة اللدنية ، مصر ١٣٤٣ هـ .

٢٢ — القاشانى (عبد الرازق) : كشف الوجوه الغر بهامش شرح الديوان ، المطبعة الخيرية بمصر ١٣١٠ هـ .

٢٣ — القاشانى (عبد الرازق) : شرح فصوص الحكم لابن عربى ، القاهرة ١٣٢١ هـ .

٢٤ — القشيرى : الرسالة ، القاهرة ١٣٤٦ هـ .

٢٥ — الكاشى السمرقندى : اصطلاحات الصوفية .

٢٦ — الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٣٣ م .

٢٧ — الكمشخانوى : جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ، القاهرة ١٣٣١ هـ .

٢٨ — محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : الحياة الروحية فى الإسلام ، — القاهرة ١٩٤٥ م .

٢٩ — محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : ابن الفارض والحب الإلهى ، القاهرة ١٩٤٥ م .

— مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تعليق على مادة « تصوف » بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية .

— كتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه ، وهو طائفة من الدراسات التى قام بها نيكولسون ونقلها إلى العربية وقدم لها الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى ، القاهرة ١٩٤٧ م .

ب — المراجع الأجنبية :

أولا : مراجع باللغة الإنجليزية :

1. Arberry (A. J.): Sufism, London 1950.
2. Affifi (Dr. A.F.) : The Mystical Philosophy of Muhyid Din Jbnul 'Arabi, Cambridge 1939.
3. Al Hujwiri : The Kashf Al-Mahjub, Translated by R.A. Nicholson, Leyden 1911.
4. Brown (J. P.) : The Dervishes or Oriental Spiritualism, London 1868.
5. Evelyn Underhill : Mysticism, London 1949.
6. James (William) : The Varieties of Religious Experience, New York 1935.
7. Nicholson (R.A.) Studies in Islamic Mysticim, Cambridge 1921.
8. Nicholson (R.A.) ; A litterary History of the Arabs, Cambridge 1930.
9. Nicholson (R.A.) Art. Asceticism (Muslim); "Sufis" of Ency. of Religion & Ethics.
10. Thouless (Robert :) An introduction to the Psychology of Religion, Cambridge 1928.
11. Warren ; Dictionary of Psychology, New York 1934.
12. Dict. English. (Psychology).

ثانياً : مراجع باللغة الفرنسية :

12. Bastide (Roger) ; Les Problèmes de la vie mystiqe, Paris 1931.

13. Botroux (Emile) ; La Psychologie du Mysticisme Paris 1931. Conférnce faite à L'institut Psychologique International Le7 février 1902.

14. Goblot (Edmond) : Vocabulaire Philosophiqe.

15. Lalande A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie Paris 1947.

16. Leuba (james, H.) : Psychologie du Mysticisme Religieux Traduction Française Par Lucien Herr, 1925.

17. Massignon Louis : Art. «Tasawwuf» Ency. de L'Islam.

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والطوائف

تصويبات واستدراكات

على الرغم من الاجتهاد فى التصحيح وقعت بعض أخطاء، نرجو القارىء الكريم أن يبادر إلى تصحيحها قبل المضى فى قراءة الكتاب على النحو التالى :

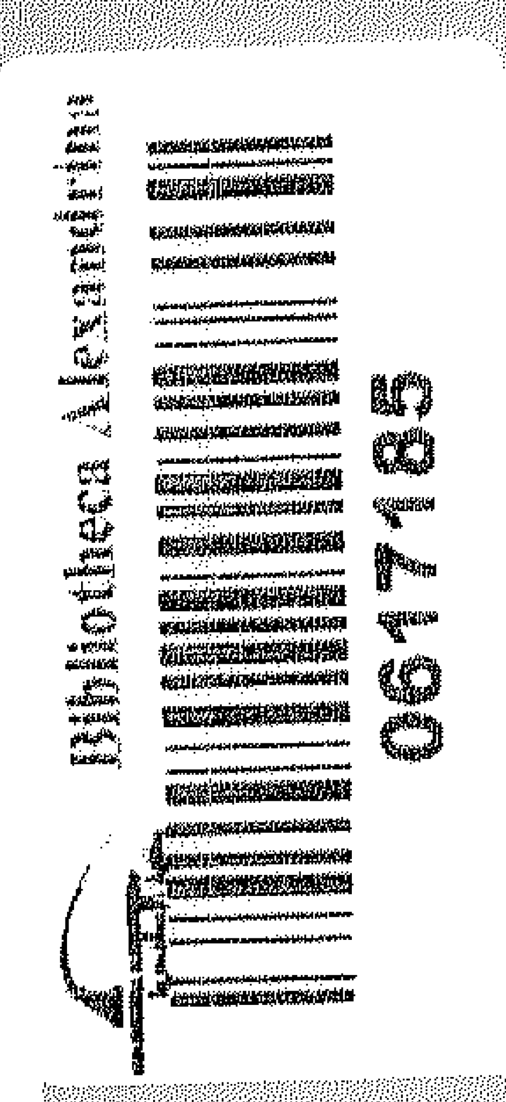
رقم الصحيفة	السطر	الخطأ	الصواب
٣	٥	وارتباط	وارتباطه
٣٠	٥	بحضاراط	بحضارات
٦	٧	تعارض	تعارضا
١٥	١٨	نوع	نوعا
٢٤	١٧	فكال	فكان
٢٤	١٤	ناوءه	ناوأه
٢٧	١٤	على	عليا
٢٩	١٥	بقوم	بقدم
٣٤	٢٣	عقل ونفس كلى	عقلا ونفسا كليا
٣٥	٣	الشخصية	المشخصة
٤٧	١٣	ثلاث	ثلاثا
٥٣	١١	أبعاض	أبعاضا
٦٤	١٢	الفعل	العقل
٤		Predéstnation	Predéstination
٧٦	هامش ١	Aat.	Art.
٨٠	١٠	الاقتدرا	الاقتدار
٨٧	٢١	الملطى	الهروى
٨٨	٦	Téologiens	Théologiens
٨٨	٢	jeschichte	Geschichte
٩٤	١٤	وكانو	وكانوا
١٠٠	١٨	لازما	لازم
١٠٧	١٦	محروما	محرما
١١٢	٥	كتاب	كتابه
١٢٣	١٣	يحفظا	يحفظ
١٧٤	٩	الإرادة	إرادة

استدراكات

رقم الصحيفة	السطر	الصواب
٨	هوامش : ١:٢:٣	ضع : ج ١ قبل أرقام الصفحات
٦٢	٨	ضع بعد عرف ما يلى : الذات غرف
٧٩	٢٠	إحذف كما بينا
١١١	١١	أضف بعد المستصفى : للغزالى
١٣٦	١	ضع رقم (١) فوق العنوان وعدل أرقام الهوامش التالية
١٤٩	هوامش ٢ ، ٣ ، ٤	تعدل أرقامها إلى : ١ ، ٢ ، ٣ .

STUDIES
IN
ISLAMIC PHILOSOPHY

BY
ABUL WAFA TAFTAZANI
B. A. Hons. M. A.
Lecturer in Islamic Philosophy in The University of Cairo
Somtime Fellow of The Institute of Islamic Studies
Mc Gill University, Montreal, Canada.



CAIRO
1957